MOHAMMED BADAWI & OTHERS

مَشاعِلُ عَربيَّة على دُروبِ التّنْوِير



مُراجعة وتقديم د. خالد الكركي



المؤسّسة العربيّة



مؤسسة عبد الحميد شومان
عمان - الأردن

مَشَاعِلُ عَرَبِيَّة
عَلى دُرُوبِ التَّنْوِير

مشاعل عربيّة على دروب التنوير / فكر عربي « شهادات »
محمّد عيسى صالحيّة وآخرون / مؤلّفون عرب
مراجعة وتقديم : خالد الكركي / الأردن
الطبعة الأولى ، 2009
حقوق الطبع محفوظة





مؤسّسة عبد الحميد شومان
هاتف 4633372 6 00962
فاكس 4633565 6 00962
ص.ب (940255) ـ عمّان (11194)
المملكة الأردنيّة الهاشميّة

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص.ب : 5460-11
هاتفاكس : 00961 1 752308 / 751438

التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : 9157
هاتف 5605432 6 00962 ، هاتفاكس 5685501 6 00962
e-mail : info@airpbooks.com
موقع الدار الإلكترونيّ www.airpbooks.com :
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :

سمير سيبي®

الصفّ الضوئي : أزمنة للنشر والتوزيع / عمّان
التنفيذ الطباعيّ : المطبعة الوطنيّة / عمّان ، الأردنّ

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنيّة 2009 | 5 | 1757

الآراء الواردة في هذه المحاضرات تمثّل وجهة نظر أصحابها ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشرين .

(ردمك) ISBN 978-9957-19-033-0

مَشَاعِلُ عَرَبيَّة
عَلى دُرُوبِ التَّنْوِيرْ

محمّد بدوي — محمّد عيسى صالحيّة
فيصل درّاج — جودة عبد الخالق
محمّد شاهين — عاطف سليمان
خليل الشّيخ — ليلى شرف
جمال باروت — عصام نعمان
زياد الزعبي — المهدي أحمد صدق الدّجاني
فخري صالح — ثابت الطّاهر

مُراجَعة وَتقْديم د. خَالِد الكَركي





مؤسسة عبد الحميد شومان
عمّان ـ الأردنّ

تقديم

د. خالد الكركي*

تشكل هذه المجموعة من الكتابات جزءاً من نهج مؤسسة عبد الحميد شومان في إقامة صلة بين الفكر والواقع، وقد عرف الناس جهود المؤسسة المتواصلة، وانحيازها إلى التنوير على الرغم من سائر أشكال الظلام والعتمة التي تلف زمان الأمة منذ أن بدأ عصر النهضة، ثم تحطمت أشرعته على شواطئ الاستبداد والاستعمار والخوف، حتى بدا للناس أن الأمر ـ أعني أمر التجديد والحداثة ـ مشكلة تستعصي على الحلم والعقل والنوايا الطيبة.

أقول، إن هذه الكتابات تتكئ في نصوصها على حوارات بين كتّابها وبين شخصيات فكرية تجمع بينها رابطة الوطنية والانفتاح والبحث عن التنوير، وقد كشفت النصوص التي اتخذت أشكال الدراسة، والمحاضرة، والنص المكتوب لندوة بعينها، عن ثلاثة محاور عامة يمكن بيانها على النحو الآتي:

أولاً : محور الحداثة

وقد تضمن قراءة محمد بدوي حول الحداثة ونقدها في أدب نجيب محفوظ، ومحاضرة فيصل دراج عن إدوارد سعيد وتجليات المثقف والسياسة والسلطة في إنجازاته الفكرية

---

* رئيس الجامعة الأردنية.

والثقافية، ثم ما كتبه محمد شاهين حول إدوارد سعيد والهجرات المتعاقبة في عالم النص والثقافة؛ ويمكن هنا أن نصل بين هذه الموضوعات وبين محاور أخرى لها صلة أيضاً، أو لمن اهتموا بالحداثة وأبعادها؛ خاصة ما كتبه فيصل درّاج حول موقع هشام شرابي في الثقافة الفلسطينية.

ثانياً :محور خاص بمحمود درويش:

وقد تضمن هذا المحور خمس قراءات حول شعر درويش، ظلت في إطار الاحتفاء به حين رحيله ، ورسم العلامات الأولى لدراسات نقدية قادمة، وهذا ما فعله فيصل درّاج، وخليل الشيخ، وجمال باروت ، وزياد الزعبي، وفخري صالح.

ثالثاً: محور تشكله كتابات استرجاعية لسير مجموعة من الشخصيات شاركت في النضال الفكري والوطني والاجتماعي على امتداد القرن العشرين. وهذه الشخصيات هي: هشام شرابي، وأكرم زعيتر، وإسماعيل صبري عبد الله، وعبد الله الطريقي، وأحمد صدقي الدجاني.

لست بصدد تلخيص الأفكار الرئيسية في هذه القراءات، ولكنني أسجّل أولاً أن هناك في العالم العربي من يسعون اليوم إلى إجابات عن أسئلة الحرية والعدل والتحرير والمساواة والإبداع في الوقت الذي تغرق فيه أوطانهم في أزمات متلاحقة في السياسة والفكر والاقتصاد، بل وهم يرون ، منذ بداية الألفية الثالثة، أن ثقافتهم نفسها تتوزّع بين الجامدين والجاحدين، ولم يتبقَّ لهم إلاّ ظواهر عابرة تقودهم نحو صورة المجتمعات التي تتشظى، والتي يصبح الاستهلاك والدفاع عن البقاء أعلى أحلامها، بل أضيف إن أزماتهم في موضوعات حقوق الإنسان والتعددية والديموقراطية تغلق أبواب الرؤية عليهم، وحين تهب رياح الخماسين السياسي والاقتصادي يلتفتون إلى رواد التنوير للسؤال عن رياح التغيير التي يريدون أن تأتي؛ سواءٌ كانت عاصفة أو صباً، فالأصل في الإنسان هو الانعتاق، وانتصار الحقيقة وإلا ظلّ غارقاً في اليأس والكآبة والإحباط، وتلك شواهدها تملأ فضاء العالم العربي كله.

أقول: إن هذه الكتابات هي عن أشخاص أحسّوا بالوجع كما أحسّ عنترة بوجع العبودية أو كما أحس قيس بن الملوح بالقهر حين طاردوه حتى لا يرى ليلى. من هنا يأتي كلام محمد بدوي مهماً حين يحدد مشكلة الحداثة باعتبارها أساسية في العالم العربي، وحين يقرأ المسافة في صلتنا بالغرب انبهاراً تاماً أو مقاومة وطنية، وحين يجعل العقل معياراً أساسياً حاكماً للحداثة، ومن هنا أيضاً تأتي دراسته عن نجيب محفوظ في أعماله الواقعية والرمزية، وفي تعلقه بالفلسفة المثالية الإنسانية، ثم في صلته بالحداثة بدءاً بروايته «زقاق المدق» ثم «السراب»، و «الثلاثية»، و «الطريق»، وما تبعها من روايات، وصولاً إلى روايتين إشكاليتين هما : «أولاد حارتنا» و «الحرافيش».

بعيداً عن السياق الذي بدا مبتوراً في كتابة الدكتور محمد بدوي، يقدم فيصل درّاج قراءة في إدوارد سعيد، تتضمن بحثاً في صورة المثقف التنويري الذي أنجبه عصر النهضة الأوروبي وبدا إدوارد سعيد امتداداً له، وهذه إشارة صحيحة مع تحديد المعنى الوظيفي لذلك. وقد ذهب فيصل دراج بعيداً حين أعطى صوت إدوارد سعيد بعداً رسولياً بعد أن أصبح ثورياً ؛ سارداً في قراءة دقيقة ملامح السياسة والمثقف والسلطة في أعمال سعيد، خاصة الاستشراق، والثقافة والإمبريالية، وصور المثقف. وعند معالجته لصور المثقف الإيجابية يقدّم دراج مادة مهمة في بحثه عن المثقف الآخر عند سعيد، وأشكاله التي تدعو إلى رفضه، مثل المهني والاحترافي، والمختص ، والتقليدي، لأنهم يشكلون حالة انغلاق على معرفتهم المحدودة، ولا يلتزمون بشروط المثقف الجذري، ولا يجهرون بالحق في وجه السلطة، لذلك لا يدرجون في صفوف أهل المقاومة الثقافية.

أما دراسة محمد شاهين في إدوارد سعيد فتطل على الثقافة أيضاً، وتعود إلى صلة بين إدوارد سعيد والعالم العربي من خلال مقالة مهمة نشرت في مجلة مواقف عام ١٩٧٢م، وفيها إشارات مهمة إلى فوضى الأمور في العالم العربي، وفيها ملاحظة دقيقة حول مدى تماسك العرب بوصفهم جماعة إزاء العالم. كما يقف شاهين عند كتاب سعيد «العالم والنص والناقد» وأهميته في النظرية الأدبية ، ويضيء إشارة سعيد إلى رؤى عربية إسلامية ظهرت في الأندلس في القرن الحادي عشر، وخاضت بعمق في حقل نظرية النص (المدرسة الظاهرية القرطبية).

إن قراءة محمد شاهين لكتابات إدوارد سعيد تبدو قريبة من اكتشاف أبعاد هذه الكتابات، وإن كان الدكتور شاهين لا يتردد في القول على سبيل المثال إن كتاب «العالم والنص والناقد» من أهم الكتب الرائدة، إن لم يكن أهمها قاطبة في النظرية الأدبية، ثم يجعله الدكتور شاهين «نبراساً» يهتدي به النقاد والمفكرون؛ ومن المهم في هذه القراءة تعامله الدقيق مع تحليل سعيد لنصوص الثقافة، إذ كشف ما خفي علينا فيها من أجندة إمبريالية؛ ولعل خلاصة ما قاله الدكتور شاهين تبدو في غاية الأهمية حين يرى أن قراءات إدوارد سعيد للغرب تكشف عن ثقافة مهيمنة، لذلك لا يوجد فرق جوهري بين أجندة جين أوستن البريئة، وأجندة كيبلنغ الاستعمارية، وأجندة كونراد الانتقادية حيث «لا ترى بديلاً للاستعمار ولا ترى حاجة للمقاومة» أما حديث شاهين أو فحصه لثقافة المقاومة فهو دقيق لأنه يضيء موضوعاً في غاية الأهمية داخل ثقافة إدوارد سعيد وخارجها، وهي باعتبارها عملية مستمرة، وأضيف إلى هذا معالجته للعلاقة بين الإسلام والغرب كما تناولها كتاب سعيد «تغطية الإسلام».

في سياق المحور الثاني تبدو الندوة الخاصة بمحمود درويش سلسلة من الإضاءات الأولى ذات السمة العاطفية، وإن تجاوز بعضها إلى ميدان النقد الفسيح، بل إن عنوان الندوة شاهد على هذا الإحساس بالفاجعة وهو «محمود درويش: قمر يأبى الرحيل». ولما كانت قراءات الشعر لا تُوجز، فإنني أكتفي بالإشارة إلى أن فيصل درّاج الذي كتب نصاً جيداً في وجوه محمود الشعرية، لغته، وبلاده، فرآه مثل كل مبدع كبير يعيش تناقضات الأنا الرومنسية، ثم أشار إلى ثقافته ونضج قصيدته وانتقالها من التحريض إلى الفضاء الكوني الواسع للإبداع. كان هذا ما كشف عنه فيصل دراج، في حين بدأ خليل الشيخ كتابته بالإشارة التي تحمل مبالغة تتفق مع التأبين حين قال عن تجربة محمود: إنها عربية الأبعاد كونية الملامح، وأضاف «لا نظير لها على الإطلاق»، ثم جعل تحولات هذه التجربة تصل بينها وبين عالم الأسطورة. ولعل إضاءة خليل الشيخ لحظتيّ الميلاد والوفاة ، كما جسدهما درويش في قصيدتيه، «الأرض» و «الجدارية»، تُشكّل قراءة نقدية جيدة حتى وهو يُقسم شعر درويش إلى ثلاثة أسفار كبرى تمتد من البدايات إلى الخروج إلى المنفى بعد الرحيل عن بيروت.

لا ينأى جمال باروت عن المناخ العام لما سبق من حديث عن درويش حين يبحث الرموز في شعره والرؤية التموزية الانبعاثية، ثم مقاربة طبيعة الرؤيا الشعرية والبحث عن المعرفة الثاوية فيها ، وعن المنابع الصوفية الإسلامية وغيرها ؛ وهذه الكتابة أيضاً لا تسجل على صاحبها ما يعتذر عنه، لأنها كتابة خاصة ببعض الإشارات والعلامات، ولم تذهب إلى البحث النقدي العالمي وتلك غاية أخرى بعيدة يملك الذين شاركوا الندوة أدواتها لو كان المطلوب أبعد من الاحتفاء. وهذا ما يصل بنا إلى قراءة زياد الزعبي التي حملت عنواناً لافتاً: «القبض على الحياة في حضرة الموت»، الموت الذي يُشكّل خاتمة فذة تكتمل بها أسطورة البطل أو القديس أو الفيلسوف أو الشاعر، كما يقول الكاتب، الذي تابع إلحاح درويش على الموت، واقترانه بالتشبث بالحياة عنده، وخاصة في سنواته الأخيرة، وهو موت يُلح على الشاعر وشعبه وشعره، فهناك موت فردي وموت جماعي. أما وقوف الدكتور الزعبي عند الجدارية واستقصاء مصادرها في ملحمة الإنسان مع الموت والحياة فتشكّل مقدمة مهمة لدراسة لاحقة نرجو أن تكون.

الكتابة الأخيرة عن محمود درويش في هذه الندوة لفخري صالح، وعنوانها واسع وفضفاض وهو :«تحولات محمود درويش». وقد تتبع فيها صلته بالتجارب الشعرية العربية الأولى التي بدت له تمارين في الكتابة، ثم انتقاله إلى ما هو تراجيدي وكوني، ودخوله الفني الرفيع في ملحمة العذاب والموت واسترجاع السيرة الذاتية وكتابتها دون أن يغيب الوطن الذي عبر درويش عن روحه حتى لا يضيع، كما وقع للعرب الذين خرجوا من الأندلس أو الهنود الحُمر، وكما فعل الدكتور الزعبي يطيل فخري صالح الوقوف عند الموت والجدارية، ثم يختم بالحديث عن نص محمود «حضرة الغياب».

المحور الثالث غارق في السرد، وكتّابه يلمون ما تناثر من سير ذاتية لرجال كبار في الثقافة والفكر، وأولهم هشام شرابي، حيث يعود فيصل درّاج للمرة الثالثة في هذا الكتاب ليقدم صورة فكر هشام شرابي، ووعيه الوطني ، والتزامه بالحداثة الاجتماعية سائراً في ذلك على خُطى رواد سبقوه في الدفاع عن فلسطين ؛ ومنهم روحي الخالدي ونجيب نصّار. كما يقف عند أبرز التفاتات هشام شرابي إلى قضية الذات المفردة الحرة في مقابل الذات القامعة

المكتفية بذاتها. ولعل أبرز ما في هذه الكتابة وقوفه عند رؤية شرابي لفكر عصر النهضة، والتي لا يدور الحديث عنها دون استكشاف صلة هذا العصر بالغرب من جهة وبالتراث من جهة أخرى. وفي هذه الدراسة أيضاً إشارات مهمة عن كتب هشام شرابي وخاصة «المثقفون العرب والغرب»، و «مقدمات لدراسة المجتمع العربي» ، و «سيرته الذاتية» وما شكله من استئناف للثقافة التنويرية في صورتيها الفلسطينية والعربية.

وفي هذا المحور دراسة طويلة في سيرة أكرم زعيتر كان يمكن أن يفرد لها كتاب خاص لأنها مجرد سرد لمسيرته بصورة تاريخية، ووصف لمؤلفاته ، وقد وفق محمد عيسى صالحية في تقديم هذا الرائد للناس من حيث ظروف نشأته، وتعليمه، وتفتحه على الوعي القومي، وصلته بالمناضلين في زمانه، وعمله في التدريس والصحافة، وصلابته ضد الانتداب والصهيونية. وهذا الوصف كله مهم من زاوية واحدة، وهي جمع أشتات السيرة وتقديمها في صورة تاريخية تكشف عن رحلة نضالية مهمة لرجل لم يتوقف نضاله في فلسطين وخارجها من أجلها، ومن أجل الأمة، لمرحلة امتدت منذ أوائل الثلاثينات؛ مما يعني معاصرته لأبرز أحداث القضية الفلسطينية كاتباً وثائراً وخطيباً ومنفياً ، حتى استقر به المقام في الأردن بعد سنة ١٩٥٠ سفيراً، ووزيراً للخارجية، وعضواً في المجالس العليا، وكاتباً، ومؤلفاً، وتظل الوثائق التي نشرها عن الحركة الوطنية الفلسطينية ويومياته من أهمها ، مع الاعتراف بأن أعماله في مجملها جزء من تاريخ الأمة وذاكرتها ووقوفها للدفاع عن فلسطين.

الدراسة التالية في هذا المحور عن المفكر والسياسي إسماعيل صبري عبدالله، وقد قدمها الدكتور جودة عبد الخالق، الذي كان حريصاً في دراسته هذه على عرض السيرة الذاتية للدكتور عبد الله ، مع التأكيد على سمات أربع مثلت رحلة في النضال والعمل وهي : الانفتاح على كل الآراء والاهتمام بالمستقبل، والتجديد المتواصل، والموسوعية. والدكتور إسماعيل صبري عبد الله كاتبٌ اقتصادي لكنه تجاوز ذلك إلى التاريخ والاجتماع واللغة والثقافة والإسلام ، وآمن بقيم التنمية المستقلة، والديمقراطية، والوحدة العربية، والاشتراكية؛ ثم يعرض الباحث بعد ذلك أبرز كتابات الدكتور عبد الله وهي عن «وحدة الأمة العربية: المصير والمسيرة» وهو كتاب مهم في تاريخ الأمة، وفي الأمة والدولة والتنمية

القومية والتنمية التكاملية، وغير ذلك من القضايا والتيارات والصراعات، خاصة بعد أن تكشف المشهد عن عجز في التنمية والديمقراطية والعدالة مما أنتج التعصب والعنف. كما يعرض كتابه الثاني « في مواجهة إسرائيل» باعتبار إسرائيل مشروعاً استيطانياً أوروبياً أقامته الصهيونية العالمية، ثم يُعرّج على ملامح استراتيجية النضال العربي. أما كتابه الثالث فهو «نحو نظام عالمي جديد» وفيه بحث في النظام الاقتصادي العالمي والتجمعات الدولية، وغير ذلك مما يتيح له صلة بالتنمية وقضايا التحرر الوطني والاجتماعي. وتنتهي هذه المحاضرة منقطعة عن أي نتائج يضيفها الباحث على فكر الدكتور عبد الله.

أما الدراسة الثالثة في هذا الباب فهي عن عبد الله الطريقي، وقد قدمها الدكتور عاطف سليمان وجاء عنوانها غريباً بعض الشيء حين قال: إنه «رائد الفكر البترولي العربي». ومن المعروف أن الطريقي صاحب شعار «نفط العرب للعرب» وهو أول وزير للبترول، في المملكة العربية السعودية، ومؤسس منظمة الأوبك مع زميله وزير النفط الفنزويلي، غير أنّ هذا لا يجعله محصوراً في البترول، فالشعار والجهود الذي بذلها تُشير إلى أنه واحد من أبناء جيل تفتح وعيه مع الاستقلال وناضل من أجل العدالة وحماية مصالح بلاده، وقد أشار الباحث نفسه إلى أن الطريقي كان من بين مؤسسي مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٧٥.

إن هذه الدراسة التي تقدم سيرة موجزة للشيخ الطريقي تكشف عن عصاميته ووطنيته وثقافته ومواقفه القومية في بلده أولاً ثم حين إقامته في لبنان ومصر والكويت، إلى حين عودته إلى بلده. وفي الدراسة أيضاً تفاصيل مهمة في سيرة ما ظنه العرب ممكناً، وهو أن يكون نفط العرب للعرب ، وقد رحل الطريقي وظل الشعار قائماً. وفي الدراسة أيضاً شهادات تضعه في مكان طيب بين أقرانه وتؤكد دوره وحضوره وقوميته وخصاله العالية.

النصوص الأخيرة في هذا المحور الخاص بالمفكرين الذين شكّلوا حالات استثنائية في النضال الوطني والقومي كتبها كلٌّ من ليلى شرف، وعصام نعمان، والمهدي أحمد صدقي الدجاني، وثابت الطاهر في ذكرى رحيل الدكتور أحمد صدقي الدجاني، وهي نصوص تكريمية تضمنت إشارات عامة إلى دور هذا الرجل المنفتح على الحوار واحترام الاختلاف؛

والبعد عن الانغلاق والعزلة، والباحث عن «تجديد الفكر استجابة لتحديات العصر»، كما هو عنوان أحد كتبه. وفي هذه النصوص أيضاً إضافة إلى ما قدّمته ليلى شرف وأشرنا إلى بعضه، نص لعصام نعمان عن الرجل باعتباره ضمير فلسطين والأمة الإنسانية. وفيه أن الدجاني وُلِدَ في أسرة فلسطينية كما وُلِدَ في أمة عربية، كما وُلِدَ في القدس، في إشارة إلى ارتباطاته الوطنية والقومية والسياسية. والدجاني كما يرى عصام نعمان مفكر موسوعي وعلاّمة وباحث في سياق مشروع النهضة الحضاري العربي، وهو في فكره وجهاده وانفتاحه حاضر كما هو في اختياره الجهاد والمقاومة طريقاً للتحرير والاستقلال والسياسة والعدل والكرامة، وهو على وعي متميز بحركة الحضارات وجوانبها ، كما أنه مدرك للجوانب الروحية والثقافية والسياسية والاقتصادية للمقاومة.

ويشير عصام نعمان إلى كتب الدجاني المهمة عن الوحدة العربية، والأمة والهوية والانتفاضة الفلسطينية. ويُحدّد في نهاية نصّه أنّ الدجاني صاحب موقف يمثل الاستجابة الفاعلة، وهو موقف حضاري قائم على إدراك كنه الحضارة وجوهرها.

النص الثالث في تذكر الدجاني لنجله المهدي وهو نص فيه بوح وعذوبة يوازي الكاتب من خلالهما رحلة الرجل الكبير وفصاحته العالية، كما أنه نصٌّ ذاتي يشفّ عن وفاء كريم.

أخيراً يختم ثابت الطاهر فصول التذكر هذه بحديث عن صلة الراحل بمؤسسة عبد الحميد شومان، ويقدم موجزاً يكشف عن قيمة الدجاني الذي ظل وفياً لأمته، وعاملاً من أجل النهوض بها، وباعثاً للأمل في أجيالها الجديدة.

هذه صورة عامة لهذا الكتاب الذي تقدمه مؤسسة شومان، وما أظن أنّ في هذه المقدمة ما يُغني عن قراءة هذه النصوص، خاصة والأمة ترزح تحت بلاء روما الجديدة، وبلاء الاستبداد ، وتلقي وراء ظهرها ثقافتها ولغتها كي تلحق خفيفة بهذا الانفلات الذي يسلبها حضورها وكبرياءها وثروتها، حتى إنّ الحليم الذي يحبها يقف حائراً في حالها حين لا تصغي وهو ينادي عليها كي تنهض من كبوتها.

لهذا تشكّل هذه النصوص على ضعف ما بينها من وشائج، إضاءات في ليل شديد العتم لا يرى الناس فيه دروبهم إلى الحرية والفجر، فهم يشكلون الآن زمن الخائفين، بل حالة

العقلاء المهزوميـــــن. لذلـــك نقول: لعلّ القلق العظيم ينكشف ذات فجر عن ضوء يشير إلى الحرية والأمل والهوية، ولعلّنا نكتشف آنذاك أنّ الجنون العاقل خيرٌ من العقل المهزوم.

الحداثة ونقد الحداثة في أدب نجيب محفوظ

د. محمد بدوي *

الواقع أنّني سأتحدّث عن رجل اختلفت معه كثيرًا، وأحببته كثيرًا. لكن في النهاية، حينما يصير المرء كهلاً، يستطيع أن يرى ما لم يكن يراه من قبل. وقد آثرت أن أتحدّث عن الحداثة ونقد الحداثة في أدب نجيب محفوظ، لأنّ الحداثة هي المشكل الأساسي، الذي يواجهه العالم العربي، فيحاوره ويداوره، ويقطع فيه خطوات، ثم يتراجع خطوات. هذا الموضوع هو الحداثة، أي أن نكون جزءًا من العصر الحديث، نفعل فيه وننفعل به، ولا نقيم بيننا وبينه سورًا عاليًا يحجبنا عنه. وسأبدأ ببسط مجموعة من التعريفات الإجرائية، لكي تساعدنا على الدخول إلى الموضوع ، الذي نريد الحديث فيه.

ـ الحداثة ببساطة شديدة ، هي تلك العملية الطويلة والمعقّدة جدًا، التي حدثت لظروف تاريخية في أوروبا منذ ثلاثة قرون أو أكثر قليلاً. والبعض يصل بها إلى ستّة قرون أو خمسة، لكن المشهور عالميًا أنّها تبدأ مع الثورة الصناعية.

ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٦/ ١١/ ٢٠٠٦ .

* أستاذ الأدب العربي الحديث بجامعة القاهرة.

الحداثة، إذًا، هي العملية التي حدثت في أوروبا، فتغيّرت الحياة من صورة العصور الوسطى التقليدية ، إلى الصورة التي نشهدها الآن، أو نشهد آخر صورها في ما يسمّى بالعولمة. وهذا يعني أنّ الحداثة أصبحت نمطًا كونيًا سائدًا في العالم كلّه؛ وقد حدث بالصدفة التاريخية أنّها نشأت في أوروبا، لكنّها ما لبثت أن حقّقت انتصارات باهرة، جعلت معظم شعوب العالم تضع عناصر هذه الحداثة على أجندتها الخاصة.

وترتبط الحداثة لدينا، على الدوام، ولدى كثير من المؤرخين العرب، بتلك الفترة التي استيقظ فيها العالم العربي والإسلامي، على مدافع نابليون بونابرت. وهذه تمثّل أولى الإشكاليات العربية مع الحداثة، وقوامها أنّها جاءت إلينا عن طريق الغزو، لأنّنا لم نكن مصدر هذه الحداثة. فأصبح شعورنا إزاءها مزدوجًا: انبهارٌ تام، ومقاومة شديدة، في الوقت نفسه. وما يزال هذا الشعور المزدوج هو السائد والمؤثّر في عالمنا العربي حتّى هذه اللحظة. ومن يستمع حتّى، إلى آخر الأخبار في أي فضائية عربية، سيكتشف بأنّ المشكل ما زال قائمًا، وأنّ مجد من نسميهم «المفكّرين العرب» في المائتي عام الأخيرتين، هو أنّهم ينتمون إلى الحداثة؛ لأنّهم كانوا يحلمون بتغيير الصورة التقليدية للحياة العربية في تلك المرحلة، وفي الوقت نفسه يتصدّون للهجوم الذي تمثّله الحداثة والإمبريالية، والغزو الغربي. ولكي تفرض الحداثة نمطها في العالم، تقوم بفعل أساسي جدًا، هو تدمير الثقافات المحلية، وذلك كمقدّمة لسيادة نمط واحد عالمي، يتمثّل الآن، مثلاً، في السوق العالمية. ودليل ذلك أنّه حين تجمع الدول الكبرى على معاقبة دولة ما، فإنّها تضرب عليها الحصار، وتقطع علاقاتها بهذه السوق. وهذا يعني أن الحداثة نجحت في أن تتحوّل إلى نمط كوني. صحيح أنّه هناك خصوصيات، تحملها شعوب عريقة، كالشعوب العربية، التي كانت ذات حضارة ولغة ودين وتصوّر، ورؤية للعالم، تدافع عن تصورات خاصة بها للحداثة. غير أنّ الحداثة أصبحت الآن، كما يقول المفكّرون وعلماء السياسة، موحِّدة للعالم عبر قوانينها الأساسية، أي القوانين الرأسمالية الحديثة في التراكم والكسب من خلال التقنية.

ولكي لا أستطرد في مثل هذه الأحاديث، يمكن القول إنّ مفهوم الحداثة، بصورة مبسّطة جدّاً، هو مفهوم بالغ التعقيد. فهناك وجهات نظر كثيرة فيه، غير أنني لن أدخل

في كل هذه التعقيدات. ولأنني أريد مفهومًا إجرائيًا، سأحاول أن أحدّد بعض الخطوط العريضة للحداثة، كما فهمها نجيب محفوظ، ومن قبله أساتذته، وكما يفهمها بعضهم الآن. وأريد أن أنبّه، فقط، إلى أنّ كثيرين ينطلقون من صيغة شعبية سائدة في الثقافة العربية، قوامها أنّ عبارة ما بعد الحداثة تعني أنّ الحداثة، بوصفها خطًا سائرًا إلى الأمام، هي قمته. والواقع أنّ هذا ليس صحيحًا؛ فما بعد الحداثة هو اعتراض من الحداثة على نفسها، وعودة إلى أصول قديمة، تجاور بينها وبين الأشياء الحديثة.

ويمكن أن نقول، ببساطة، إنّ الحداثة هي أن نغيّر الحياة العربية من صورتها التقليدية، أي من صورة البلاد المستعمرة، ومن سيادة الثقافة التقليدية القديمة التي وقف نجيب محفوظ موقفًا محدّدًا منها. وبهذا فإنّ الحداثة تعني أنّ كل ما هو موجود في الطبيعة مجهول، يمكن أن نكتشفه، ويمكن أن نسيطر عليه، ويمكن أن نضعه في خدمتنا. وليس ثمّة شيء يستعصي على المعرفة، وعلى الإحاطة به. ومن هنا كان المعيار الأساسي الحاكم للحداثة هو العقل، وذلك توطئة للسيطرة على المكان أو الحيّز. فمثلاً هناك هدف أساسي للحداثة في عدد من البلدان، هو السيطرة على هذا المكان. ففي العصور الوسطى، نقرأ، مثلاً، أنّ قبيلة (كذا) العربية انتقلت من مكان إلى آخر وأقامت هناك دون أن يعترض أحد. لكن لا أحد الآن يستطيع أن ينتقل من مكان إلى آخر دون أن يواجه اعتراضًا؛ لأنّ جزءًا من مفهوم الدولة الحديثة يتمثّل في السيطرة على الحيّز، ومن ثمّ منح التأشيرة أو الرخصة بإعطاء الحق في الوجود في مكان بعيد.

وتثمّن الحداثة، أيضًا ، إلى حدّ كبير، ما يسمّى بمجمل القيم الرأسمالية، أو القيم الحديثة، على غرار مفهوم الذات الفردية، التي تقودنا إلى مفهوم المسؤولية والأخلاق، ومفهوم الإرادة البشرية، على مستوى الفرد، والجماعة في تغيير العالم. ومفهوم الحق في الخطأ الإنساني، والذي يقترب من مفهوم الاجتهاد في الموروث العربي الإسلامي، ويتمثّل في أنّ من حق كل إنسان أن يستأنف النظر في شيء ظنّ أنّ البشر قالوا فيه الكلمة الأخيرة، ومن ثم يعيد التفكير فيه، فإن أخطأ فهذا حقّه، وإن أصاب نال المجد.

هذه هي الصورة العامة للحداثة. ونستطيع أن نقول إنّ جيل نجيب محفوظ، عبر

أساتذته، أمثال لطفي السيد وطه حسين، فهم الحداثة بوصفها العلم، والعقل، واستقلال المجال السياسي عن المجال الديني. وهنا تبرز قيمة الحريّة الأكاديمية، وحريّة المفكّر، وقبل ذلك مفهوم المواطنة، الذي يعني أننا، جميعًا، شركاء في وطن واحد.

ومن بين مفاهيم كثيرة للحداثة، اقترب نجيب محفوظ من مفهوم أساسي، هو مفهوم محاكاة العالم، أو مشاكلة الواقع.. أي أن نكتب كتابة تشكّل الواقع بالمعنى الأرسطي ــ حسب تعبير الدكتور شكري عيّاد ــ أي تشبهه، كما يسمّى في التنظيرات الحداثية بعمليات التمثيل. وعليه، فإنّ نجيب محفوظ يكتب لينتج صورة للعالم. وهو يكتب عن هذا العالم كما يعرفه، ويفهم دقائقه، متخذًا من حياة القاهرة، والطبقة الوسطى تحديدًا، مجالاً لقول خطابه الروائي، وتحديد موقفه من العالم.

ولعلّ إحدى علامات أصالة نجيب محفوظ، أنّ عالمه بالغ الأصالة؛ لأنّه حصره في مكان ضيّق ـ تقريبًا القاهرة القديمة بوجه عام، ثم القاهرة الحديثة، ثم الاسكندرية. فهو لم يكتب، مثلاً، عن الريف، لأنّه لا يعرف الريف. ولم يكتب عن القضية الفلسطينية، لأنّه لم يرَ فلسطين، ولا يعرف شيئًا عنها المعرفة العملية اليومية، التي تجعله يكتب عنها كما يكتب الكاتب الواقعي. ويقودنا هذا المفهوم إلى العقيدة الأساسية في أدب نجيب محفوظ، المتمثلة في الكتابة عن الواقع وصولاً إلى معرفته، توطئة لتغييره. وباندراجه تحت هذه المظلّة الكبيرة التي تسمّى «الحداثة» ، لم يكن نجيب محفوظ، داعية من دعاة الحداثة بالمعنى المفهوم، إنّما كان مزدوج الموقف، على غرار كل المفكّرين والكتّاب الأصلاء في العالم الحديث، الذين يتبنون الحداثة، ثم يعمدون إلى نقدها؛ لأنّها تمثّل ، تقريبًا، ما يمكن أن نسميه «مسارًا قدريًا للبشر». حتّى ماركس ، الذي يتصوّر الناس أنّه ضد الحداثة، فهو يعد من خارج الحداثة، لكنّه يمثّل اعتراضًا عليها. فهو يرى، مثلاً، أنّ الحداثة تعني نشوء العناصر الحداثية، كالرأسمالية الحديثة، وهو ينقدها، على الرغم من أنّه يسلّم بضرورتها. وكل المجد الأدبي الذي حصل عليه معظم الكتّاب في العالم، يقوم على نقد الحداثة، بدءًا من الشعراء الرومنتيكيين الإنجليز، حتّى الكتّاب الذين يعيشون بيننا الآن. فهم يندرجون في الحداثة، لكنّهم ينقدونها. ويبدو أنّ هذه هي مهمة الأديب الحق، التي قوامها إنتاج خطاب مضاد لما يتصوّر أنّه ضد القيم الإنسانية.

ونجيب محفوظ، بهذا المعنى، ينتمي إلى ما يسمّى بالفلسفة المثالية الإنسانية؛ بل إنني أرى أنّه جزء في داخل هذه الفلسفة، ممن يسمونهم أصحاب الرؤية الخلاصية، والتي تقوم على أنّ الحياة البشرية ينبغي أن تصل إلى خلاص ما، يسميه نجيب محفوظ «يوتوبيا الأديب». ولا يأتي هذا الخلاص من حتمية علمية، لكن يمكن أن نقول إنّه كامن في نسيج الوجود البشري، الذي لا يرضى للإنسان أن يظل معذّبًا ، محرومًا، بلا حقوق، أو مستعبدًا.

وبوجه عام، يمكن أن نقسم أعمال نجيب محفوظ إلى نوعين من الكتابة:

❖ النوع الأول ، هو ما يقوم فيه بعملية وصف للواقع، أي تمثيله، ومشاكلة الحياة. وبأي معنى، شئنا، ينتج الكاتب في هذا النمط من الكتابة وصفًا لما يحدث في العالم، من موقع بعينه، ومن ثقافة بعينها.

❖ النوع الثاني، هو ما يسمّى بـ «الروايات الأليجورية والرمزية» ، والتي تعني حكايات رمزية ليس، بالضرورة، أن نردها إلى الواقع. فنحن حين نقرأ ثلاثية نجيب محفوظ، ثم نفكّر قليلاً في الحياة العربية، بداية القرن التاسع عشر، نتصوّر سي السيد أحمد عبد الجواد، الأب المتسلّط، وتربيته لأولاده. وبالتالي يمكن أن نرد الرواية إلى المرجع الواقعي. أما الروايات، التي يصفها البعض بـ «الميتافيزيقية»، والتي تنتج خطابًا أليجوريًا ورمزيًا، فأشهرها الرواية التي أثارت ضجّة كبيرة، وما تزال تثيرها، وهي «أولاد حارتنا».

في هذين النمطين من الكتابة ، وضع نجيب محفوظ على كاهله أن ينتج خطابًا روائيًا، بما يتضمنه من حكايات وسرود وشخصيات، يتصوّر من يقرؤها وجهة نظر محددة. وهي وجهة النظر التي يمكن أن نسميها الهوية المصرية، أو الهوية العربية، أو بتحديد دقيق «الهويّة المصرية العربية الإسلامية»، على الرغم من أنّه لم يكتب إلاّ عن القاهرة. فهو ينتج هذا الخطاب، واعيًا منذ أول يوم. ونجيب محفوظ في حياته هو شكل من أشكال تجليّات الحداثة، أي أنّه هو ، نفسه، نموذج للشخصية الحديثة، التي تضع الخطط، وتنظّم الوقت، وتعمل بجديّة، والتي لا بد أن تنتج كتابًا كل عام، وتظل تحاور وتداور كل المعوقات، لكي تقول ما تعتقد أنّه الصواب.

ويجعل هذا المعنى نجيب محفوظ، شخصًا له موقع خاص في الحياة العربية، يكاد يكون

بطلاً يمنع الاقتراب منه ، أو نقده، أو تفكيكه.

وأتخيّل أنّ نجيب محفوظ بدأ موقفه من الحداثة، حتّى بشكل رمزي، في رواية «زقاق المدق».. حيث يمكننا أن نتصوّر حارة مصرية صغيرة مغلقة على نفسها، تتخللها حياة قديمة جدًا وراكدة، ومقهى صغير. تبدأ الرواية بصاحب المقهى، الذي يلجأ إلى استبدال الشاعر، الذي ينشد «بطولة الأبطال» ، بالراديو. هذه حكاية تكاد تكون رمزية لمفهوم نجيب محفوظ عن الحداثة. ثم حين نتوغّل أكثر في قراءة الرواية، وهي من رواياته الأولى، سوف نكتشف أنّ نجيب محفوظ يكاد يكون ناقدًا للحداثة، حتّى إنّه لا يؤمن بها؛ لأنّ الحياة التي تشبه الديمومة المتجانسة، الجميلة التي يعيشها أهل الزقاق، يتم الضغط عليها من الخارج؛ فتبدأ الشخصيات التي تحيا فيه بالانقسام إلى قسمين، قسم مسلم بضرورة الحياة كما كانوا يعيشونها، وقسم آخر يريد أن يغيّر هذه الحياة. ومن هؤلاء بطلة الرواية الأساسية «حميدة».

ولو رأينا كيف يفكّك نجيب محفوظ هذه الحداثة؛ لاكتشفنا أنّه ليس داعية بالمعنى التقليدي؛ لأنّ الحياة المغلقة في الزقاق، تفقد تجانسها وصفاءها من الخارج. وحينما تخرج حميدة عصر كل يوم لتتفرّج على البنات اللواتي يعملن في المصانع الحديثة، وتحديدًا البنات اليهوديات ، تبدأ الانبهار بهذه الحداثة، متمثّلة في الملابس. وتقف أمام واجهات المحلات التي تعرض هذه السلع، وتحدّق فيها، وتكاد تتوحّد بها؛ لدرجة أنّ روح السلعة تنتقل إلى حميدة نفسها؛ لتتحوّل في آخر الرواية إلى امرأة سلعة في سوق البغاء.

لا أود الإطالة في تحليل الرواية، لكن ينبغي أن نتذكّر أن حميدة وصلت إلى هذا المصير عبر شخص يأتي من الخارج من خلال حفلة انتخابية، وأنّها حين استقلت التاكسي معه إلى القاهرة الجديدة، انبهرت لدى رؤيتها العمارة الضخمة الشهيرة في القاهرة، حيث تصوّرت أنّ بابها أكبر من حارتها. ويكون لهذا الانبهار تعبيره الرمزي عند نجيب محفوظ، في أن تقوم هذه المرأة بحرق ملابسها، وأن تغيّر اسمها. وهو يقول في هذه الرواية «ليس الاسم بالشيء البسيط، لأننا حين نغيّر أسماءنا ؛ فإننا نغيّر حياتنا»، مشيرًا إلى ذلك القول الموجود في الثقافة البابلية القديمة، إننا «حين نغيّر أسماءنا فقد هزمنا».

وسوف نجد أنّ رواية «خان الخليلي» هي الأكثر وضوحًا في تبني الحداثة، حتّى على صعيد الأسماء. فالشخصية التقليدية اسمها «أحمد عاكف» .. أي عاكف على التراث لا يخرج منه، بينما يسمّى المحامي اليساري «أحمد راشد»، إشارة إلى معنى الرشد. كما نجد أنّ أحمد عاكف لا يمتلك الروح الحديثة التي تسمّى المغامرة والاكتشاف ؛ فيظل، وهو الكهل الذي يكاد يدخل في طور الشيخوخة، يحب فتاة صغيرة من بعيد ، ولا يستطيع أن يحادثها. وحين يأتي أخوه الأصغر منه، الممثل للحداثة، يستطيع التواصل معها بشكل سريع.

ولو تأمّلنا رواية «القاهرة الجديدة» ، التي اشتهرت باسم «القاهرة ثلاثين» بعد فيلم صلاح أبو سيف عنها، سوف نجد هذا النقد بالغ العمق للحداثة، حيث يموت موظف صغير ، وتتعرّض أسرته للانهيار، وتقوم الأم بدورها التقليدي في حماية هذه الأسرة ، والتي تتكافل، على النحو الذي تقدّمه الحياة، أو الثقافة المحلية العربية، لتصل إلى بر الأمان. لكن واحدًا فقط من هذه الأسرة، يشذّ عن القاعدة، وهو «حسنين» ، والذي سيتبع القانون الذي سيعاقبه عليه نجيب محفوظ، والمتمثّل بالصعود على جثث الآخرين، فهو شخص وصولي انتهازي، وهو الوحيد الذي يضحي الجميع من أجله، في حين ينتهز هو كل شيء لمصلحته الخاصة، فيكون عقابه من نجيب محفوظ مريرًا، كما كان عقاب «حميدة» أيضًا، وكذلك «إحسان» في «القاهرة الجديدة».. وهذا ما يضعنا مع أول الخيوط التي تصل نجيب محفوظ بالثقافة العربية والإسلامية، ويمكن أن نقول كذلك الثقافة التقليدية، والقائمة على أنّه يجب أن يكون هناك حساب وثواب وعقاب، ولا ينبغي أن يفلت من يرتكب الخطأ من العقاب.

وثمّة شواهد كثيرة في روايات نجيب محفوظ عن هذا المعنى. وهنا تبرز اللمحة الشكسبيرية لنجيب محفوظ في تراجيدياته، حيث تكثر الرؤية التشاؤمية، التي تكاد ترى في الحداثة المصرية والعربية، طريقًا مسدودًا.

وسأقفز سريعًا إلى نقطة مهمة، وهي تفكيك الصورة التقليدية للأب المستبد، الذي عرفناه بعد انتشار الأفلام التي أخرجها حسن الإمام عن ثلاثية نجيب محفوظ، والمتمثلة بـ «السي السيد»، لدرجة أنّها غدت شخصية شعبية. بل يقول يحيى حقّي بأنّه يندهش كلّما

رآهم يقيمون تعدادًا للسكّان ولا يضعون «السيد أحمد عبدالجواد» فيه. ذلك أنّه تحوّل إلى شخصية شعبية تمثّل نموذجًا للأب البطريرك المستبد. ويضع نجيب محفوظ في رواية «السراب» نظيرًا أنثويًا لهذا الأب، وهي الأم الملتهمة للبطل «كامل»، والتي من شدّة حبها تعمد إلى التهامه.

ويبدأ تفكيك الشخصية الأبوية من أننا نبدأ الرواية في قمّة تألّق «أحمد عبدالجواد» جسديًا ونفسيًا، من حيث الوسامة والجمال والاقتدار المادي، وأنّه يحيا حياة مزدوجة؛ فهو في البيت مستبّد وصارم، وفي الخارج يكاد يكون متهتّكًا. وتمر الأيام لنفاجأ أنّ هذا الرجل، نظرًا لحياته تلك، بدأ يشعر بالإرهاق الصحي؛ فبدلاً من حجرته في البيت، في الدور الثاني، ينتقل إلى حجرته في الدور الأول، لأنّه لم يعد يستطيع صعود السلّم. وبدلاً من حضوره الواسع القوي على الأسرة والناس، يبدأ في الاحتجاب والعزلة، إلى أن ينتهي إلى المرض. وفي هذا الوقت، يبرز جيل آخر يمثّل الحداثة. وفي رأيي أن أنصع صياغات الحداثة، في الهوية المصرية، صاغها نجيب محفوظ من خلال ثلاثيته.

وتبدأ الحداثة، بالشاب فهمي ، الذي يدرس الحقوق والقانون، وهما معلم من معالم الحداثة، لأنّهما يقومان على العقد وعقلية القانون. فالقانون ينبغي احترامه لأنّه جزء من العقد، ولأنه لا يتضاد مع العقل. غير أنّ فهمي لم يتخلّص تمامًا من العالم القديم، لذلك تتوجّه عواطفه نحو فتاة من الحي، تشبه شقيقاته، وهي مريم، التي تشبه عائشة وخديجة في كل شيء، والتي ستنحرف بعد ذلك. وكان على نجيب محفوظ أن يقوم بإزاحة فهمي من المشهد الروائي، ليجعله يستشهد في أحداث ثورة ١٩ ، ويبدأ الخيط، مرّة أخرى، مع الشخصية التي تمثّل الحداثة، وهي شخصية «كمال أحمد عبد الجواد» ، والتي أشار نجيب محفوظ، دائمًا، إلى أنّها تحتوي على أشياء كثيرة منه شخصيًا. فكمال يبدأ الاصطدام بالحداثة، حيث يقرأ «دارون»، ويطلع على الأفكار الخاصة بالاشتراكية والعدالة في العالم الحديث، ويحب فتاة من الحي الحديث، المسمّى بـ «العباسية». ولكنّه يقف عند حد الحيرة المعرفية، التي وقف عندها نجيب محفوظ، شخصيًا، والمتمثلة في أنّه غير قادر على أن يتخذ موقفًا يقينيًا حاسمًا من أي شيء. وهو أمر يكاد يقترب به من العدمية، ثم ليبدأ الجيل الثالث، المتمثّل في

أبناء أخته الكبرى «خديجة» ، والذي ينقسم إلى فرعين. فأحمد يمثّل اليسار، وعبدالمنعم يمثّل تيارات الإسلام السياسي. وهناك قول لنجيب محفوظ، بعد حصوله على نوبل، عبّر عنه بدقة شديدة، حول «الشيوعي الذي لم أفهمه، والإخواني الذي لم أحبّه». وتلك هي صياغة أيدلوجية «مصر للمصريين» التي تعلّمها من لطفي السيد وطه حسين، فمصر هي جزء من العالم الحديث، وتحمل عددًا من الانتماءات في هويّتها المتعدّدة، فثمّة جزء منها ينتمي إلى ثقافة البحر المتوسّط والهيلينية، وثمّة جزء للثقافة الأفريقية والعربية. وفي كل هذا نجد نجيب محفوظ وفيًا لتلك الأفكار التي بدأ بها، انطلاقًا من ضرورة وجود الأب الرحيم سعد زغلول، بخلاف «أحمد عبدالجواد»، انتهاء بتصوّر لمعارك العدل والحق والثواب والعقاب، وكل المعاني الأخرى.

إنّ شخصية «كمال عبد الجواد»، هي شخصية بالغة الأهمية، يمكن أن نقول إنّ لها سلالة في أعمال نجيب محفوظ، وهي سلالة ذلك الباحث عن اليقين. وسوف نجد هذا الأمر في رواية «الطريق»، فصابر الرحيمي تكمن مشكلته كلّها في البحث عن أبيه «سيد الرحيمي» التائه عنه. وحينما ييأس ينزلق إلى الجريمة ؛ فيعاقبه نجيب محفوظ بالسجن، ثم انتظار الإعدام، لسبب أساسي، هو أنّه ينتهك قيمة سامية في تصوّر نجيب محفوظ، هي قيمة الإرادة البشرية، ... قيمة «كن رجلاً ولا تمضي وراءه».. فالمطلوب أن يترك أباه ويمضي وحده.

والصورة السابقة، ستجد تعبيرًا عنها في روايات أخرى كثيرة، مثل رواية «السمّان والخريف»، مثلاً، و «أصداء في ميرامار» ، حيث تكون إحدى المعالم الأساسية، في تصوّر نجيب محفوظ ، للحداثة أو الرجولة، أو الإنسانية، أن يكون المرء قويًا وأمينًا. و «القوي الأمين» هو رمز أساسي لديه في رواية «الحرافيش» و«أولاد حارتنا» ، وهو الممثل الرئيسي للمخلّص، أو المعنى الأساسي الذي يكتب نجيب محفوظ من أجل فهمه. ومن ثم فإنّ محفوظ يعدّ، بهذا المفهوم، كاتبًا أخلاقيًا تقليديًا، بمعنى أنّه يكتب ليزيّن فكرة أو ليصقلها، أو ليكتشف الفكرة لنفسه وللآخرين، ويدعوهم إليها. فهذه الكتابة تعد كتابة أخلاقية تفعل فعلها في الواقع.

وعليه، فإنّ نجيب محفوظ ينتقد في الحداثة صعود الفرد على جثث الآخرين، وينتقد تحويل الفرد لجسده إلى سلعة، وينتقد الطريق الخاطئ، الذي سار فيه «صابر الرحيمي» والمتمثّل بفقدان الإرادة الفردية، التي تمكّنه من المغامرة والسير وحده. وفي الروايات التالية، سوف يقوم نجيب محفوظ بنقد الأشكال بالغة التعقيد من الحداثة، حيث سينقد في «الكرنك» هيمنة الدولة البوليسية الناصرية، وسينقد في «ميرامار» عملية الاستبعاد السياسي لمواطنين من نوع ما، وانفصال الشعار عن الواقع. وهناك قصة صغيرة جدًا اسمها «سائق القطار»، وهي ذات طابع رمزي جدًا، عن قطار يمضي على قضبان، بسرعة شديدة، ويستشعر الركّاب الخطر ويصيحون، وسائق القطار لا يسمعهم، وهو ممعن في سيره، وسيودي القطار وركابه إلى الدمار. وهناك أكثر من تفسير لهذه القصة، لكن التفسير الذي ساد آنذاك أنّه كان يقصد جمال عبدالناصر.

وسنأتي الآن إلى الروايتين الإشكاليتين، وهما «أولاد حارتنا» ، و «الحرافيش». والسؤال هنا، ما الذي يحاوله نجيب محفوظ في رواية «أولاد حارتنا»؟ الواقع أنّه ينبغي علينا القول أولاً ، إنّ محفوظ في هذه الرواية يبتكر، تقريبًا، شكلاً تخييليًا، ويبدو أنّه طموح رجل مجنون حين يحاول أن يكتب تاريخ البشرية في رواية. لكن نجيب محفوظ، بطريقته «المحفوظية» التي يعرفها دارسو الأدب جيدًا، حاول أن يفعل ذلك. ونجد في هذه الرواية سردًا عن شخصيات مقدّسة في التاريخ البشري ـ كما وصل إلينا من الثقافة السامية ـ وأن هذا السرد انتقل من مجاله الأساسي، وهو مجال الدعوة إلى عقيدة أو فقه، أو أي من المعاني التي يقوم بها في السرد الديني المقدّس، إلى سرد يتحدّث عن الحياة والواقع. وهذا السرد يستخدم حكايات وسروداً من مجال محدد، هو السرد المقدّس، لكي يقول رأيًا في الدنيا، ولكي يتحدّث عن الحق والعدل، وحق الإنسان في كل ما تتصوّر الحداثة أنّه حق من حقوقه. ولعلّ اللبس الأساسي في هذا الموضوع ، أننا تعاملنا مع نجيب محفوظ على أنّه يتعامل مع الدين. علماً أنّ محفوظ يتخذ من حكايات ذات طابع ديني مناسبة ليتحدّث في الدنيا. والغريب أنّ الرؤية في هذه الرواية، على الرغم من التهمة الموجّهه إليه فيها، والتي وصلت إلى محاولة اغتياله، هي شديدة الوضوح في إشارتها إلى الثقافة الإسلامية ؛ لأنّ نجيب محفوظ، مثلاً، يكتب

عن المخلّص المحارب، متمثلاً في «جبل» و «القاسم». ويكتب عن المخلّص الذي يرفض الحرب، متمثلاً في «رفاعة» ، لكنّه يفضّل المخلّص ، الذي يسميه بعد ذلك في «الحرافيش»، «القوي الأمين»، بدليل أنّ رفاعة يفشل. والوحيد الذي ينجح من تلاميذه هو شخصية علي، التي تنتمي إلى نمط المخلّص المحارب. ويشير هذا بوضوح إلى مفهوم للعدالة ذي طابع إسلامي، وقوامه أنّ الحق يحتاج ، إذا ما حوصر، أن يستخدم القوّة دفاعًا عنه. وهذا ما يمكن ردّه إلى كل المواقف الموجودة في الموروث الإسلامي كلّها، بدءًا من سيرة الرسول عليه السلام، حتّى العصر الحديث. وفي الوقت الذي يحبّذ فيه هذا النموذج ، فإنّه يتغزّل فيه في «القاسم» لأنّه ليس مثل «جبل» ، بل يرفضه، لأنّه يقول إنّ العدل لقومي، ويرفض «رفاعة» لأنّه يقول بالرحمة بدلاً من القوّة، فيغتال ويخان. أما «القاسم» فهو العدل للجميع، والقوّة في خدمة الحق. ويتحدّث عن هذه الشخصية التي كانت محبة للحياة، وتبتسم للأشياء ، ويمنع أن يتحوّل الإنسان إلى ظل ولأي معنى من المعاني غير إنسانيته، وأن يستمتع بالحياة، وأن يدافع عن الحق، وأن يخوض مغامرته إلى النهاية. هذا هو النموذج الذي أتصوّره سائدًا في الثقافة الإسلامية.

ويمكن ، طبعًا، أن نسهب في الحديث عن تكرار الزمن ، بالمعنى الديني، في هذه الرواية، لكنني أردت، فقط، أن أشير إلى أنّ المعنى معروف في ثقافات سبقتنا قبل ذلك، وهو أن نأخذ ما ينسب إلى المقدّس، لنضعه في خدمة البشر؛ بل إنّ كثيرًا من تيارات ما يسمّى بالإسلام السياسي، بدأت تنحو هذا المنحى.

بقيت لديّ إشارة سريعة جدًا إلى رواية «الحرافيش» ورواية «أولاد حارتنا» ، وتتمثّل في أن نجيب محفوظ يقدّم في هاتين الروايتين مفهومًا للإنسان. وما دام يفعل ذلك، فهو يظل مرتبطًا بفكرة الروح. فلا مفهوم للإنسان، حتّى لدى كارل ماركس، خارج فكرة الروح، وخارج الفكر الخلاصي، الذي يتصوّر أنّ الحياة البشرية ستفقد معناها إذا لم تصل يومًا إلى يوتوبيا ما.

إدوارد سعيـــــــــد: المثقـــــف، السيـاســـة، الســلطـــــة

د. فيصل درّاج*

لم يكن لإدوارد سعيد أن يحظى بشهرته لو بقي قانعاً بعالمه الأكاديمي الضيّق، وما كان بإمكانه أن يصبح ما أصبحه لو اكتفى باختصاصه الأدبي، الذي كان فيه لامعاً ومتميّزاً على أية حال. أراد سعيد، كما جاء في دراسة شهيرة له عن الحلقات الأكاديمية في زمن ريجن أن يجمع بين الأكاديمي والمثقف، وأن يكرّس معرفة الأول لصالح الثاني، كي ينتقل من الأسئلة المختصة المدرسية إلى قضايا واسعة، تخص الإنسان في كل مكان. يطرح مسار هذا الناقد الأمريكي ـ الفلسطيني سؤالين أساسيين، أحدهما يخص معنى المثقف ودلالته، وثانيهما يخص سعيد، الذي أراد أن يكون مثقفاً في زمن تراجعت فيه وظيفة المثقف تراجعاً كبيراً. يفترض السؤال الأول المرور على معنى المثقف وزمن ولادته ويفترض، ربما، إشارات سريعة إلى كلمات مختلفة مثل : الأكاديمي، المتعلّم ، المفكّر، الداعية، وغيرها من الكلمات، التي تقول شيئاً ولا تقول شيئاً كثيراً في آن.

ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٢٣/ ٦/ ٢٠٠٨ .

* ناقد حداثي بارز.

فالمثقف، نظرياً، تعبير حديث، صعد مع الثورة الفرنسية والفترة الزمنية التي سبقتها، إشارة إلى دور الأفكار في تقدّم المجتمع ، وصعد، عربياً، في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، إشارة إلى شكل جديد من المتعلّمين، تطلّع إلى نقض المجتمع العربي المتخلّف بمجتمع آخر، له علاقة بالأزمنة الحديثة. تعرّف المثقف الحديث، عربياً كان أو غير عربي، بفكرة البديل الاجتماعي، التي تقضي بنقد ما هو قائم والتبشير الفاعل بمجتمع مستقبلي، يحقق حاجات الإنسان وطموحاته.

يشكل إدوارد سعيد، بهذا المعنى، امتداداً للمثقف التنويري الذي أنجبه عصر النهضة الأوروبي، لا بمعنى المضمون المعرفي، بل بمعنى الوظيفة، التي تقنع المثقف بالتمرّد وتملي عليه أن يدعو غيره إلى التمرّد أيضاً. بل إن عمل سعيد بدا أكثر صعوبة وتعقيداً من سابقيه، ذلك أنه رفع صوته المتمرّد في زمن تراجع الأيديولوجيات والأحزاب السياسية ، وانكسار الحركات الثورية. وربما كان الظرف الذي أصبح سعيد فيه ثورياً في زمن تداعي الثورات، هو الذي أعطى صوته بعداً رسولياً، ودفع به، في لحظات الضيق والأمل إلى أن يساوي بين المثقفين الحقيقيين والأنبياء.

ولكن من أين جاءت ثورية سعيد، إن صح القول، وهو المنحدر من عائلة ميسورة أمّنت له تعليماً عالياً في شروط مريحة، وما الذي دعاه، وهو الذي لم يكن يقرأ العربية في طور من حياته، إلى مواجهة الصهيونية، وما الأسباب التي أملت على أكاديمي مسيحي أمريكي من أصول عربية أن يتصدّى إلى ابتسار الإسلام وتشويه معناه؟ ما الذي أيقظ في سعيد، الذي تربّى وتعلّم في أوساط تقليدية، الحس برسالة ثقافية تواجه السلطات المختلفة بسلطة الحقيقة، التي لا تنتصر إلاّ صدفة.

كان سعيد في دراسة له، نشرت في كتاب جماعي عنوانه «ثقافة ما بعد ـ الحداثة»، قد تحدّث، بضجر، عن وسط أكاديمي غارق في تفاصيل نقدية مدرسية، صغيرة مبتعداً عن الشأن العام الابتعاد كله، وقريباً من صناعة الزيف الإعلامية، التي تسهم في: صناعة الإذعان، على المستوى الأمريكي والعالمي في آن. ومع أن انتقاله المتصاعد من عالم الأكاديمي إلى وضع المثقف يمكن أن يفسّر، بسهولة، بانفتاحه على العالم العربي بعد هزيمة عام ١٩٦٧

وارتباطه اللاحق بالقضية الفلسطينية، فإن الأمر يقوم في سبب أكثر عمقاً عنوانه : سلطوية المعرفة، أي لا موضوعيتها، الذي كرّس له عمله الشهير: **الاستشراق**. وسواء قبل الإنسان بكل ما جاء في هذا الكتاب، أو رفض بعضاً منه، فإن فيه ما يتأمل هوية المعرفة الزائفة، التي تنتج أكاديمياً يستخدم المعرفة لغايات غير أخلاقية. طرح سعيد في كتابه السؤال التالي: هل يرتبط إنتاج المعرفة بتاريخ المعرفة، من أجل الوصول إلى حقيقة تظل نسبية على الدوام، أم أنّه مرتبط بسلطات سياسية، تلوي عنق المعارف من أجل مصالحها، وتؤسس لمنهج مستدام يرى المنفعة ولا يرى الحقيقة؟ ولهذا توقف سعيد أمام المؤسسة الاستشراقية، التي وحدت بين المعرفة وأغراض السلطة، وتوقف أكثر أمام المنهج الجامعي الأمريكي، الذي صاغ عقله وشخصيته.

كتب سعيد في مقدّمة «الاستشراق» : «يقول غرامشي في «دفاتر السجن» : إنّ نقطة انطلاق الإعداد النقدي هي وعي المرء لما هو عليه حقاً، مدركاً ذاته كمنتوج للسيرورة التاريخية حتى اللحظة الراهنة، التي تضع فيه آثاراً لا حصر لها، دون أن تترك جرداً بها». ويتابع سعيد : «تترك الترجمة الإنجليزية الوحيدة التي في متناولنا عبارة غرامشي على هذه الصورة دونما سبب واضح، في حين أن نص غرامشي بالإيطالية يختتم بالجملة التالية: «ولذلك ، فإنه من الضروري تماماً أن يصار إلى وضع هذا الجرد منذ البداية». «ومن نواح عدة، فقد كانت دراستي الاستشراق محاولة لجرد الآثار التي تركتها علي، أنا الذات الشرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين».

تقول السطور السابقة بـ «الجرد منذ البداية» أي بتصفية الحساب مع العناصر الثقافية والأكاديمية التي صاغت هذه «الذات الشرقية»، كي تعود «بريئة» صاحية، يقظة، قادرة على التمييز بين الصحيح والخطأ، وقادرة أكثر أن تقوم بنقد ذاتي واسع، كي تتعامل مع ذاتها ومع قضايا الثقافة، بشكل عام، بمنهج جديد تقرّره حرة طليقة. تشير «عملية الجرد» هذه إلى نقطتين أساسيتين وتطرح ثالثة. تقول النقطة الأولى: ليس الشرقي المعتد بشرقيته هو الذي يكره الغرب ويندّد به، فهذا كلام جاهل لا معنى له، لأنّ الانتماء الحقيقي عملية معرفية، تفصل بين الزيف والحقيقة، وتبحث في تاريخ الغرب الثقافي عمّا هو زائف وعمّا هو

حقيقي أيضاً.. وتقول النقطة الثانية: كل قراءة حقيقية، مهما كان موضوعها، قراءة نقدية، مثلما أن كل قراءة نقدية تتضمن بعداً سياسياً، في نهاية المطاف. وبسبب ذلك لمس سعيد البعد السياسي في القراءات الغربية المغرضة للإسلام، وكشف عن البعد السياسي الاستعماري في كتابات المؤرخ الصهيوني برنارد لويس، وقام بقراءة نقدية لاتفاق أوسلو، وقارب العلاقة بين المتخيّل الأدبي وأحلام الإمبراطورية في كتابه «الثقافة والإمبريالية»...

بيد أن ما سبق، وهنا النقطة الثالثة، وضع في كتابات سعيد بعدين متناقضين: تجلّى البعد الأول، وهو إيجابي، في الإشارة إلى اللقاء المريض بين المعرفة والمصلحة، الذي يجعل المعرفة، مهما كانت نزاهتها، تخرج من اللقاء خاسرة. وظهر البعد الثاني، وهو سلبي، في المبالغة النقدية التي دفعته، أحياناً، إلى أحكام متسرّعة، كأن يضيف ماركس في كتابه «الاستشراق» إلى بقية المستشرقين، وهو ما أظهر الهندي إعجاز أحمد عدم صحته بإسهاب كبير، أو أن يعتبر رواية «ممر إلى الهند» لفورستر رواية تؤيد الاستعمار، وهو أمر يفتقر كثيراً إلى الدقة، كما أظهر د. محمد شاهين.

أراد سعيد أن يؤكد أمرين، يقول أولهما: إن أية قراءة هي قراءة نقدية تتحزّب لهؤلاء الذين لا يحسنون الكتابة، بلغة معينة، أو تتحزّب لـ «غير الممثلين» ، بلغة أخرى، أي لهؤلاء المستضعفين الذين يحتاجون صوتاً نزيهاً يدافع عنهم. أما الأمر الثاني فيقول: لكل كتابة موضوعية سياسية كتابة خاصة بها ، تواجه موقفاً بموقف آخر، لأنّ العالم كان، و لا يزال، قائماً على صراع المصالح. وهذا ما أعطى كتاب «الاستشراق» بعداً تأسيسيا، اعتمد على موقف فكري ـ سياسي ، قبل أن يعتمد على معرفة واسعة وشديدة الاتساع. لا كتابة صحيحة من دون موقف سياسي صحيح تتكئ عليه. هذا ما اقتنع به سعيد ومارسه في كتابات متعددة. وبداهة فإن القول بسياسة في الكتابة لا يعني تحويل الكتابة إلى مواقف سياسية جاهزة، فهذا موقف انتهازي اعتاش عليه الكثير من المثقفين ، إنما المقصود إنتاج معرفة موضوعية صحيحة مبرّأة من الزيف والخداع. وعلى هذا، فإن التحزّب في الكتابة تحزّب للمعرفة الموضوعية التي تردّ، بعد البحث والتنقيب، على معارف زائفة وخادعة ومخادعة.

يمكن أن نسأل بعد هذا التقديم: ما هو المثقف الذي كانه إدوارد سعيد، أو أراد أن يكونه ، وما هي صورته إن استأنسنا بكتابه: «صور المثقف»؟ مثل كل مبدع كبير، لا يمكن اختصار إدوارد إلى صورة واحدة، ذلك أنه كان جملة صور في صورة واحدة، والصور هذه هي: المثقف النقدي، أو المثقف الحديث، لأنه لا وجود للمثقف إلاّ في دوره النقدي، وإلا تقهقر من جديد إلى صورة الكاتب الذي يسجل الوقائع كما هي، دون زيادة أو نقصان. يتلو ذلك «المثقف المنفي» ، ثم «المثقف الحواري» ، فـ «المثقف الهاوي»، وصولاً إلى المثقف الرسولي، الذي يقاسم الأنبياء صفاتهم، كما يقول سعيد.

أمّا المثقف النقدي فهو الذي يعاين الوقائع ، فاصلاً بين الزيف والحقيقة، أو فاصلاً بين ما يرفضه وما يقبل به، دون أن يعيّن ذاته قاضياً، أو يعتبر نفسه مرجعاً للحقيقة. إنه يعيد صياغة القضايا بشكل يدعو إلى فهمها بشكل جديد. يتحزّب المثقف، والحال هذه، للمعرفة، قبل أن يقف مع سلطة معينة أو يجابه سلطة أخرى. لا يتّحد المثقف المنفي، وهو سعيد في صورته الثانية، بالمنفى بالمعنى المكاني، بل بذاك المنفى الروحي الواسع الذي يعيش المثقف فيه وهو يبحث عن الحقيقي ويلتمس الإبداع. فالمثقف لا يجيب عن أسئلة البشر، بشكل صحيح، إلاّ إذا عرفهم وابتعد عنهم ، فهو ينصت إلى أسئلة البشر المتعددة ويجيب عنها وحيداً. ولهذا رأى سعيد في الإبداع شكلاً من المنفى ، إنه معاناة روحية تنقّب، في العزلة عن جديد غير مسبوق. ولعل العلاقة بين المنفى والإبداع هي التي جعلت سعيد يتعاطف بشكل كبير مع المثقفين الكبار الذين أجبروا على ترك أوطانهم، وانتهوا إلى منفى مزدوج: الغربة في المكان وتلك الغربة الصادرة عن بحث متوحّد عن الحقيقة. عاش سعيد المنفى المزدوج: فهو الفلسطيني الذي يعيش في بلد لم يولد فيه، وهو المناضل الفلسطيني الذي يعيش في وسط ثقافي ـ إعلامي لا يقبل به. وربما يقدم كتاب: «لوم الضحايا» ، الذي قدّم له وأسهم فيه، صورة عن ضيق المساحة التي يتحرّك فيها مثقف معاد للصهيونية في مجتمع تسيطر عليه آلة إعلامية صهيونية كاسحة. المنفى إذن، هو صعوبة قول الحقيقة، وهو أيضاً صعوبة العثور عليها، وهو فوق هذا وذاك صعوبة العثور على من يقبل بها. بل إن أعلى درجات المنفى وأكثرها مشقة هو اختصار الحقيقة إلى القوة، إذ حقيقة الطرف الضعيف هي

الحقيقة الأضعف وإذ حقيقة الطرف الأقوى هي الحقيقة المباركة.

تصدر صفة المثقف الحواري عن الطريق التي تعامل بها سعيد مع المثقفين الذين تأثر بهم وأدرج مفاهيمهم ، بشكل واضح، في دراساته النظرية. فغالباً ما يعمد بعض المثقفين إلى حجب مراجعهم الفكرية، على عكس ذلك فإن ما ميّز سعيد هو الإفصاح ، كل الإفصاح، عن أسماء المفكرين الذين تعلّم منهم، أو تعلّم منهم ونقدهم. فقد أخذ مفهوم الدنيوي من الفيلسوف الإيطالي التنويري «فيكو» ، ومفهوم الهيمنة الثقافية من إيطالي معاصر هو أنطونيو غرامشي، واستأنس بالفرنسي فوكو في موضوع السلطة والمعرفة، وانجذب إلى الألماني أدرنو، بسبب اهتمامه بالموسيقا، وأعجب كثيراً بالإنجليزي ريموند ويلمر صاحب كتاب «الريف والمدينة» واستعمله، على طريقته، في بناء قضية الشمال والجنوب،... بيّن سعيد أن العمل الثقافي الإبداعي جماعي، بعيداً عن أسطورة الفرد المبدع المكتفي بذاته، وأن المعرفة نسبية، كل مفكر يصوّب جزءاً مما قام به غيره، وأن المعرفة متنامية متصاعدة لا تنغلق ولا تقبل بالانغلاق،.. وهو في هذا كله يرى الدنيا، أو العالم، مرجعاً للعمل الذهني، إذ على الفكر الذي يعنى بشؤون الدنيا أن يبدأ من المشخص، وأن ينطلق من سياق مشخص.

في كتابه «صور المثقف» استعمل سعيد، في إشارات متفرقة، تعبير «المثقف الهاوي». إذا تأمل القارئ المفهوم ، من وجهة نظر كتابات سعيد ، لمس فيه أبعاداً واضحة ؛ فهو قرين الحرية، الذي يجعل المثقف يكتب في الموضوع الذي يميل إليه، ويترك له مساحات مختلفة على حدود أقاليم المعرفة المختلفة. ولهذا وضع سعيد كتاباً عن جوزيف كونراد الروائي البولوني الأصل، قبل أن يكتب لاحقاً «تغطية الإسلام»، وآخر عن الموسيقا، وكتابات كثيرة عن القضية الفلسطينية،... يرفض المفهوم الاختصاص الضيّق، ذلك أن المثقف مختص بما هو دنيوي، بالمعنى الواسع، لا بكتب محدودة مشدودة إلى اختصاص وحيد. والهاوي أيضاً هو الذي يتعلّم، ويصرّ على متابعة تعليمه، منفتحاً على أسئلة الدنيا التي لا يمكن استنفادها.

وأخيراً نعثر في سطور سعيد المتفرّقة، وخاصة في كتابه «صور المثقف»، على إشارات إلى المثقف الرسولي، ذلك المجاهد الجلود الذي يدافع عن قيم ثابتة أزلية، دون أن ينتظر أجراً أو يطمح بمكسب أو هبة. والقيم الثابتة هي: العدالة والمساواة والحرية واحترام حقوق

البشر، مهما كانت عقائدهم وألوانهم.. إن المثقف، بهذا المعنى، هو الإنسان الذي يدافع بشكل ثابت عن قيم ثابتة، ملتمساً أدوات متغيرة. فما يتغيّر ليس القضايا الإنسانية، بل شكل الدفاع عنها، اتكاء على سياق محدد يفرض الموضوع والأداة والجمهور.

شكل الجمهور مقولة أساسية في فكر سعيد، أو لنقلْ إنه ثابت من ثوابت سعيد، دون أن يكون الجمهور ذاته ثابتاً أو قابلاً للتحديد. فالجمهور هم البشر الذين يغوصون في بحر إعلامي - إعلاني، يصوغ أفكارهم، ويحزّبهم أو يعمل على إضعاف تحزّبهم من خلال الكتاب والمقالة والمحاضرة والحديث المتلفز،... الجمهور، إذن، هو طموح، أو أفق، كتلة مرئية وغير مرئية معاً، يحاول المثقف أن يصل إليها بطرائق مختلفة،...

إذا كانت هذه هي صور المثقف النقدي التي التزم بها سعيد، فما هي صور المثقف الآخر الذي لا يميل إليه ولا يقبل بمنهجه؟ يمكن أن نعثر على أشكال متعددة: المثقف المهني، المثقف الاحترافي، المختص، التقليدي، المؤسساتي. يشير سعيد بتعبير المثقف المهني إلى الأكاديميين المنصرفين إلى اختصاصهم الضيّق، الذي يتبادلونه في قاعات مغلقة، مستعملين لغة معقدة خاصة بهم، تقترب من رطانة الكهنة في العصور الوسطى.. فللمثقف المهني ثقافة كُتبية، تأتي من الكتب وتعود إليها، وتدور في فضاء خاص له لون من البشر الذين لا يكترثون بما يدور خارج الكتب وجدران الجامعة. ومع أن هذا المثقف يبدو بعيداً عن السياسة كلها، فإن شكل تعامله مع الثقافة محصلة لسياسة تربية معينة، تعلمه أن يلتفت إلى دروسه ولا يدخل بقضايا الدولة والمجتمع. وعلى هذا فإن نصرة فلسطين، على سبيل المثال، تشكّل كسراً لقواعد العمل الجامعي، قبل أن تكون موقفاً سياسياً لا يقبل به الوسط الجامعي.

يتعيّن المثقف الاختصاصي، أو الاحترافي، باختصاصه الذي يعيّنه مرجعاً معرفياً في قضايا البشر والشعوب وغيرها بما يدفعه إلى الحديث عن : سلطة معرفية، أو عن سلطة اتخذت من المعرفة حقلاً لها. والمعرفة، والحال هذه، موضوع قابل للبيع والمكافأة، وموضوع تحتاجه السلطة في سياساتها المختلفة. إنها معرفة من أجل السلطة ، أو معرفة سلطوية، تحيل على مجالات مختلفة، قادرة على إنتاج العلماء اللازمين في كل مجال من المجالات، وربطهم

ربطاً كاملاً بحاجات الدولة. يبرز عندها «المثقف التقني» ، الذي يلبي الحاجات دون النظر إلى أبعادها السياسية. ولعل مفهوم المثقف المهني، أو الاختصاصي، هو الذي أفضى إلى تعبير «الشرق مهنة» ، أي إلى تصوير الشرق وخلقه وإعادة خلقه، من وجهة نظر المستشرقين. وبما أن «الشرق مهنة» ، أي إنه قابل للخلق والاختلاق، فإن «الإسلام» بدوره مهنة، والسلام والإرهاب مهنتان أيضاً. ولهذا يمكن الحديث عن «صناعة الإسلام»، من وجهة نظر المعادين له، و «صناعة الهولوكوست»، من وجهة نظر صهيونية. والواضح في هذا كله هو سلطة السياسات الأيديولوجية ـ الإعلامية، التي تقوم، حين تريد، بـ «أَبْلَسَة العرب» أو «أبلسة المسلمين» ، وخلق صورة العراق اللازم تدميره،...

ولعل أخلاقية المعرفة، التي تميّز البعض، أو لا أخلاقية الكتابة، التي هي في صميم كتابات المحترفين، المشدودين إلى الريع والمكافأة، هي التي وضعت في أسلوب سعيد، الذي كان مكروهاً من الأوساط الأكاديمية الرسمية، الكثير من العنف والحدة والروح السجالية المقاتلة، ذلك أنه كان يواجه الكذب بالمعرفة والاختلاق بالمعلومات الموثقة. وما ردّه على الكتاب الصهيوني «منذ زمن سحيق» ، الذي يجعل من فلسطين بلداً يهودياً منذ الأزل، إلاّ صورة عن السجال المرهق الذي كان يقوم به في شروط بالغة الصعوبة.

ومع أن حديث سعيد عن المثقفين، في صورهم المختلفة، مشبع بالسياسة، فمن الممكن التماسه في دوائر ثلاث هي: الجهر بالحق في وجه السلطة، الهيمنة الثقافية والهيمنة الثقافية المضادة، وأخيراً : مسؤولية المثقفين. مواضيع ثلاثة، محورها المقاومة الثقافية، أدرجها سعيد في كتاباته النظرية العميقة، حال كتابه «الثقافة والإمبريالية» وجعل منها مادة واسعة في كتاباته الصحفية.

الجهر بالحق في مواجهة السلطة، موقف معرفي أخلاقي مجرّد وغير مبرّأ من الرومانسية: معرفي لأنه يواجه السلطة بجملة من الوقائع والحقائق، حال موقف سعيد من العراق ومن اتفاق أوسلو، وأخلاقي لأنه يطلب من المثقف التحرر من الصمت والحسبان والدفاع عن القضايا العادلة بشكل عادل، وهو مجرّد أيضاً لأن المثقف فرد مفرد قوته من معرفته وهيبته، في حين أن السلطة جملة من الأجهزة التي تتجاوز الأفراد. وهو، في اللحظة عينها،

رومانسي، لأن تعبير «الجهر بالحق في مواجهة السلطة» يعيّن المثقف صورة عن الحق وناطقاً باسمه. ولعل هذا الطموح، الذي لا يمكن تحقيقه، هو الذي جعل سعيد يأخذ بكلمة عامة غير محددة هي : الجمهور، التي لا تعني شيئاً محدداً، والتي تستعير جزءاً من تجريدها من كلمة «الحق» المجرّدة ايضاً. ولهذا يصبح الشعار الذي يبدو سياسياً شعاراً لا سياسة فيه، لأن الجانب الأخلاقي المجرّد يغلب فيه الجانب المحدد.

استعمل سعيد ، وهو يواجه عدمية الفرنسي فوكو، مفهوم الماركسي الإيطالي غرامشي: الهيمنة الثقافية والهيمنة الثقافية المضادة. سواء كان موقف سعيد من غرامشي متسقاً، أم يعوزه الاتساق، فإن ما انجذب إليه يلبّي تصوراته الذاتية، كما لو كانت «دفاتر السجن» مرآة صقيلة واسعة تسمح للناقد الفلسطيني بأن يرى أغراضه بوضوح. ويتمثل ما انجذب إليه، كما أشرنا، في موضوعين، أولهما : المقاومة الثقافية من حيث هي فعل دينامي متجدّد مفتوح، يشتبك مع هيمنة ثقافية متجددة الوسائل والغايات، ويتحاور مع جمهور لم يروّض كلياً احتفظ بالفضول ورغبة المساءلة . يتعيّن الدنيوي، في هذا التصوّر، بالآثار العملية ـ النظرية التي تتركها الثقافة المسيطرة على البشر العاديين، وبتوجّه المثقف إلى البشر الذين تصوغهم الخطابات الثقافية المسيطرة بنسب مختلفة. ولعلّ اتخاذ الدنيوي المعيش مرجعاً لـ «العمل النظري» هو الذي وضع سعيد على طريق التجديد النظري ورفعه، أحياناً، إلى اجتهادات نظرية لا تنقصها المجازفة. أما الموضوع الثاني، وهو لصيق بالأول، والذي أغرى سعيد بفكر غرامشي، فصادر عن موقف الأخير من الثقافة، الرافض لـ«فلسفة المسافة»، والقائل بتساوي حظوظ البشر من العقل والمحاكمة. فقد قال الإيطالي: «إن كل الناس مثقفون، لكنهم لا يؤدون جميعاً وظيفة ثقافية في المجتمع». يعترف القول بتساوي البشر؛ فكل البشر مثقفون، وإن كان بعضهم أكثر ثقافة من بعض آخر، الأمر الذي جعل غرامشي يتحدث عن «المثقفين الكبار»، الذين يصوغون أفكار الناس بشكل واضح. لا يشرح سعيد أفكار غرامشي في اتجاهاتها المختلفة، بل يتوقف أمام معنى المثقف لديه، الذي عليه أن يندرج في الصراع الاجتماعي، أو أن يقوم بتوليد حركة مجتمعية مقاومة ويمدّها بإشارات مستقبلية. يقول سعيد في كتابه صور المثقف : «إن منظّم الأعمال الرأسمالي يخلق إلى جانبه

التقني الصناعي والاختصاصي في الاقتصاد السياسي، ومسؤولين لإنشاء ثقافة جديدة، أو نظام قانوني جديد وما إلى هنالك».

تغوي قراءة سعيد في شكلها التبسيطي باختزال مفهوم الهيمنة الثقافية إلى موسوعية ثقافية، أمّنت له أن يراصف جملة من المفاهيم، أو باختصاره إلى أستاذ جامعي يدير حديثاً عن الثقافة والأدب وعلم اللغة،..... وهذه القراءة نافلة وماسخة المعنى؛ ذلك أن القول بالهيمنة في معناها الحقيقي قول بهيمنة مضادة، وأن القول بالأمرين معاً ينتهي إلى منظور محدد هو : التحرّر الإنساني، من حيث هو فعل ثقافي ـ سياسي ، فردي ـ جماعي، وطني ـ إنساني. بدأ سعيد من النقد الأدبي، الذي يستدعي نصاً ويقارنه بغيره، وانتهى إلى الإنسان من حيث هو نص تفوق أهميته النصوص جميعاً. وربما كانت العروة الوثقى بين الإنسان والتحرر هي التي تجعل من سعيد مثقفاً تنويرياً بامتياز، وربما كانت تجربته الذاتية، التي كثّفت حوار المعرفة والمعاناة، هي التي أمدّت هذا المثقف التنويري الكبير بصوت رسولي.

تسمح مداخلة سعيد المعنونة: «الدور العمومي للمثقفين والكتّاب»، وهي من مداخلاته الأخيرة، بتأمل معنى المثقف لديه: فالكاتب بخاصّة والمثقف بعامّة، إنسان يمتلك معرفة تمكنه من «التدخل في الحيّز العام». سواء كان ذلك في أمر يخص بلده، مثل العنصرية والغبن الاجتماعي وقمع الحريات، أو كان أمراً خارج بلده له أبعاد إنسانية وأخلاقية، مثل احتلال العراق والقتل الجماعي في رواندا. والتدخل هذا موروث نهضوي، بالمعنى الأوروبي، مارسه جوناثان سويفت، في مطلع القرن الثامن عشر، والأديب الفرنسي إميل زولا، في نهاية القرن التاسع عشر، وصولاً إلى مثقفين شهيرين في القرن العشرين، حال جان بول سارتر وبيير بورديو، الذي نشر قبل رحيله بعقد من الزمن كتاباً شهيراً عنوانه : بؤس العالم . وهذا التدخل بالمعنى الذي قصده سعيد، لا يسعى إلى الإجماع ولا يأبه به؛ إذ لا معنى له إن لم يكن تحيّزاً لطرف ضد آخر، ومواجهة بين المدافعين عن الحق وخصومهم، الأمر الذي يوحّد بين التدخل، و «الاشتباك المباشر» توحيداً له صفة الضرورة . يقول سعيد: «إن المثقف الذي لا يقتصر دوره على الدفاع عن مصالح سواه لا بد أن يكون له خصوم مسؤولون عمّا آلت إليه الأحوال، خصوم لا بد له من الاشتباك معهم اشتباكاً مباشراً».

يتكوّن المثقف المسؤول في ممارسة مقاتلة، تحتضن التدخل والاشتباك المباشر والتحدي، الذي يرفض الصمت والاستكانة التطبيعية، والدفاع الواضح عن الضعفاء الذين تقابلهم «منظومة قوية». وتستدعي هذه الممارسة، في وجوهها المختلفة، جرأة مكشوفة تترجم المعرفة إلى أخلاق، وتنصّب الأخلاق النزيهة محل المعرفة الصائبة، لأن الدفاع عن الحقيقة لا يستوي إلاّ بأدوات تنتمي إلى الحقيقة أيضاً. وقد دفع جدل الجرأة والوضوح إدوارد سعيد إلى موقف إشكالي من الفيلسوف الألماني أدورنو، كأن يقول: «إن التجارب المتقاطعة وغير القابلة للمصالحة، في آن، تتطلب من المثقف جرأة القول: هذا ما نحن شهود عليه، بالطريقة ذاتها، تقريباً، التي أصرّ فيها أدورنو، على امتداد أعماله عن الموسيقى. على أن الموسيقى الحديثة لا يمكن مصالحتها مع المجتمع الذي أنجبها؛ ذلك أن الموسيقى في مخاتلتها الكثيفة، بل الباعثة على اليأس، من حيث شكلها ومضمونها – تستطيع أن تلعب دور الشاهد الصامت على اللاإنسانية المحيطة بنا، ...». يصرّح سعيد بإعجاب بأدورنو لا اقتصاد فيه، لكنه لا يلبث أن يتحوّط فيقوله مستعملاً كلمة «تقريباً»، كما لو كانت جرأة الفيلسوف الألماني منقوصة، أو تعاني من نقص ينبغي البحث عنه، ولذلك يقوم تعبير «الشاهد الصامت» بإضاءة النقص المشار إليه؛ ذلك أن أدورنو، رغم تمرّده، بقي أسير لغة أكاديمية نخبوية ليس من السهل التعامل معها. نادى سعيد بـ «شاهد يكسر الصمت» يستولد من مجابهة الصمت حقيقة جهيرة، مثمرة ونافعة وتنصر «القيم الأزلية».

اشتق سعيد وظيفة المثقف التي لا تنتهي من اتجاهات ثلاثة: الانتماء إلى نسق من المصلحين عرفته الإنسانية في أطوار مختلفة، وتأكيد الحاضر، كما المستقبل، زمناً يصنعه الكفاح الإنساني، والانطلاق من «الدنيا» التي تملي على المثقف أن يشتبك، طيلة حياته، مع السلطة والمتسلطين. والواضح، في الحالين، هو «المثقف الطوباوي» الذي يقاتل من أجل عالم فاضل لن يراه، و«المدينة الفاضلة» التي يعبّد طرقها «مثقفون حقيقيون» يمثّلون «اللاّممثّلين»، ويمثّلون «القيم الأزلية» في آن. والواضح أيضاً أن مثقفاً لا يشير إلى الحقيقة، ولو بقدر، هو مجرّد كيس من الكلمات المتقاطعة والحسابات الصغيرة والبلاغة المخادعة.

فصل سعيد بين «مثقف السياق»، الذي يلبي حاجات متغيرة يفرضها مرجع خارجي

عنه، مثل السلطة والسوق وأغراض المنتصرين، و «المثقف الأزلي»، إن صحّ التعبير، الذي يستجيب إلى نداء داخلي يتماهى بـ «الحق» ويقوله ويتساوى به، وينصره وينتصر له دون مساومة.

إدوارد سعيد: هجرات متعاقبة في عالم النص والثقافة

د. محمد شاهين *

يروي لنا إدوارد سعيد في سياق حديثه عندما تم تعيينه مدرساً في جامعة كولومبيا خريف عام ١٩٦٣ قصة سمعها فيها بعد من صديق له كان قد سبقه إلى التعيين في تلك الجامعة. وتقول القصة إن القسم الذي قبل تعيينه في الجامعة قد وصفه عندما قابله بأنه يهودي إسكندراني (نسبة إلى الإسكندرية بالطبع). ويذكر إدوارد سعيد نفسه في تلك المناسبة أن الزملاء القدامى في القسم، باستثناء واحد أو اثنين، رحبوا به ترحيباً بالغاً يفوق الوصف، إذ وجدوا فيه عالماً شاباً واعداً، يمتلك قدرة هائلة على الارتقاء «بثقافتنا» (أي الثقافة الأمريكية). ويذكر إدوارد سعيد أنه وأمثاله كان يشار إليهم بوصفهم «شرق أوسطيين»، وهي العبارة التي يصفها إدوارد سعيد بأنها مسطحة غامضة يجري استعمالها رغبة من الآخر في تجنب استعمال كلمة عربي أو فلسطيني للأسباب المعروفة لدينا جميعاً. أما الحادثة الثانية التي يرويها إدوارد سعيد فهي تجربة التحاقه

ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٨/ ٨/ ٢٠٠٥ .

* أستاذ الأدب الإنجليزي بالجامعة الأردنية.

بالمدرسة الثانوية عندما أحضره والداه في بداية سبتمبر عام ١٩٥١ وأودعاه أسوار المدرسة، (وهو يستعمل فعلاً كلمة «يودع» deposit وكأنما هو عملة تودَع في المصرف)، ثم غادر الوالدان مباشرة إلى العالم العربي. ويذكر إدوارد سعيد أن ذلك اليوم الذي أودع فيه خلف أسوار تلك المدرسة كان أتعس أيام حياته، ليس لأن جـــو المدرسة كـــان متصلبـــاً rigid ويشـــدد في ظاهـــره علـــى أخلاقيات السلـــوك moralistic، بل لأنه وجد نفسه الطالب الوحيد غير الأمريكي، والذي لا يتكلم لهجة accent الأمريكيين الأصليين ممن نشأوا في تقاليد الباسكتبول والبيسبول وكرة القدم.

ولأول مرة في هذه المدرسة يشعر إدوارد سعيد بأنه بات محروماً من الركون إلى البيئة اللغوية التي كان يجد فيها في الماضي بديلاً عن البيئة اللغوية الأنجلو ـ سكسونية، (والإشارة هنا إلى تجربته في كلية فكتوريا عندما كان يتحدث العربية مع بعض رفاقه في المدرسة رغم تعليمات المدرسة الصارمة التي كانت تحظر على طلبتها التحدث بغير الإنجليزية). وبهذا يجد إدوارد سعيد نفسه وحيداً لا يعبأ بوجوده أحد حتى ولو كشخص ينتمي إلى عرق أدنى مرتبة، بل وكطرف غير مقبول من الآخر بطبيعة الحال.

تذكَّر إدوارد سعيد وهو في المدرسة أن صديق أسرته «فردي معلوف» كان قد أوصاه في القاهرة قبل سفره إلى أمريكا بزيارة صديق له في المنطقة القريبة من المدرسة بقصد التخفّف من آلام الغربة. وبعد ظهر أحد أيام السبت المشرقة ولّى إدوارد سعيد وجهه شطر عنوان ذلك الصديق «نِدْ» الذي كان يقود فريق التنس في المنطقة، يحدوه الشوق إلى التحدث بالعربية مع واحد من أبناء جلدته، فما كان من نِدْ إلا أن قابله بكل برود متذكراً ذلك الصديق الأول في القاهرة: "Oh yes، Freddie,,"، وما كان من إدوارد سعيد إلا أن تحول إلى الحديث معه بالعربية. وفي الحال قاطعه نِدْ، بالإنجليزية طبعاً، واضعاً يده على كتفـــه، بقولـــه: No brother, no Arabic here, I left all that behind when I came to America. «كلا يا أخي، لا حديث بالعربية هنا. فقد تركت كل ذلك ورائي عندما قدمت إلى أمريكا». وبهذه الجملة انتهى ذلك اللقاء، وازدادت غربة الصبيّ حدة.

ويذكر لنا إدوارد سعيد كيف أنه حرم من أن يكون ضمن قائمة الشرف التي تضم المتفوقين في المدرسة مع أنه ترتيبه كان الأول، لأسباب وجد صعوبة بالغة في فهمها وفي

التسامح معها. ولعل أبرز ملاحظة يوردها في مذكراته أثناء دراسته الجامعية في الخمسينيات والستينيات هي أن المواد التي درسها، وهي الأدب والموسيقى والفلسفة، لم تكن لها أي علاقة بتراثه وثقافته الأصلية.

هذه الأمثلة وغيرها من الأمثلة التي لا حصر لها، والتي ترد في سيرة حياته «خارج المكان» Out of Place تظل تعبيراً عن اعتقاده منذ نعومة أظفاره بأن الثقافة هي أهم مكونات المجتمع البشري، وأنها أكثر من هوية كما يشاع عنها أحياناً، أو منصة أكاديمية نخبوية كما اعتقد أعضاء قسم الأدب الإنجليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا العريقة. ولقد كان إدوارد سعيد الشخص المناسب للوظيفة المناسبة. وكان هؤلاء مصيبين في اعتقادهم واختيارهم عندما اختاروه ليكون خلفاً لأهم شخصية سبقته في القسم، وهو ليونيل تريلنج الذي يذكره إدوارد سعيد بالخير في غير مناسبة. لكن إدوارد سعيد أنتج، ربما على غير توقع من الجامعة التي قبلته، ثقافة تعدت في أبعادها آفاق التراث الثقافي الهائل لجامعة كولومبيا وحدود أمريكا الشمالية كلها. فشاد صرحاً من الثقافة العالمية تخطى حتى أبعاد الثقافة الأوروبية التي فرضت بها أوروبا هيمنتها على العالم.

ويبدو أن حرمان إدوارد سعيد من تعلم التراث العربي في مرحلة الدراسة الجامعية ظل مستبداً به إلى أن واتته الفرصة لتحصيل ما فاته حين استغل مناسبة منحة إجازة دراسية لمدة عام من جامعة كولومبيا، فقضاها في الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٧٢ . وكان من ثمار هذه الإجازة مقالة طويلة نشرتها مجلة «مواقف» في ذلك العام نفسه تحت عنوان «التمنع والتجنب والتعرف»، يتحدث فيها إدوارد بحرقة عن أزمة الوضع الراهن الذي تمر به الأمة العربية. وما أشبه اليوم بالبارحة، إذ نقرأ اليوم تلك المقالة فنراها وكأنها كتبت اليوم ولليوم. هكذا تبدأ المقالة:

«ما من عربي اليوم لا تثيره فوضى الأمور في البلدان العربية؟ فالأخبار اليومية العادية تبعث هزات من المفاجآت تتبعها سلسلة كاملة من التحليلات البلاغية والعلاجات والتعليلات، ثم تمحو ذلك كله مفاجآت اليوم التالي. يعتقد معظم العرب أنهم يمثلون ، بوصفهم جماعة، نوعاً من الموقف المتماسك إزاء العالم. مع ذلك فإن مثل هذا الاعتقاد بهوية عربية متكاملة واحدة ليس أكثر من مسألة سطحية لا تخدع أحداً. وليس أفضل منه الرأي

القائل بأن الهوية اللبنانية أو المصرية أو العراقية أكثر تماسكا من الهوية العربية. وسواء نظرنا إلى السلالة من الخارج أو من الداخل، فإننا نجد أشتاتاً لا تعني شيئاً كثيراً، لا على الصعيد الإقليمي ولا على الصعيد القومي».

وفي اعتقادي أن المقالة تستحق عناية خاصة؛ لأنها ربما تكون أول مقالة نشرت بالعربية من أعماله، كما سبق وأن أشرت في كتاب لي أعدت فيه نشر هذه المقالة حفاظاً عليها من الضياع. وتبين المقالة التزام إدوارد سعيد المبكر بقضايا الأمة العربية. وربما يمكن النظر إليها بوصفها مدخلاً لأغلب كتاباته اللاحقة، خصوصاً في ميدان الثقافة والتراث والهوية، إذ تضم إشارات مكثفة إلى أفكاره التي توسع كثيراً في مناقشتها لاحقاً. وأود أن أقدم أمثلة على أصداء تحصيله الثقافي جرّاء انكبابه على الدّرس مع مدرسي اللغة العربية والتاريخ (وعلى رأسهم قسطنطين زريق) في بيروت في ذلك العام. وهي أمثلة أقدمها هنا على سبيل المثال لا الحصر.

لا بد أن إدوارد سعيد قد عاد من إجازة التفرغ العلمي وفي جعبته مادة تراثية بالعربية أعانته كثيراً على تقديم أطروحة «الاستشراق» التي أصبحت من أهم أطروحات القرن العشرين، إذ ناقش فيها قضية المواجهة بين الغرب والشرق ، التي لا بد وأن تكون قد شغلته أثناء إجازته العلمية، فضمَّنها مقالته المذكورة. وكان إدوارد قد سبق وأن نشر كتاباً هاماً أيضاً تحت عنوان «بدايات»، طرح فيه منهجية البحث العلمي التي استثمرها عملياً في «الاستشراق». وقد أصبحت تلك الأطروحة معروفة لدينا، ولا أعتقد أنها تحتاج إلى تفصيل يتقصّى خطابها المحكَم والمقنع، والذي ما زال يتمتع بصدقية عالمية أسست منهجاً جديداً في دراسة الشرق حلّ محل المنهج التقليدي الغربي الذي فندته أطروحة إدوارد سعيد.

وبعد عدة أعوام ظهر كتابه «العالم، النص والناقد» الذي يعد من أهم الكتب الرائدة، إن لم يكن أهمها قاطبة، في النظرية الأدبية، والذي كانت له الأسبقية في تأسيس نظرة متميزة إلى النص أصبحت منذ ذلك الحين نبراساً يهتدي به النقاد والمفكرون. وفيه يعارض إدوارد سعيد موقف المحدَثين، نقاداً ومفكرين غربيين، ممن عالجوا النص على أنه موضوع مستقل عن ظروفه التي أحاطت بإنتاجه ونادوا باستقلاليته عن منتِجه، أي المؤلف، واختزلوه إلى محض جماليات أدبية أو تقنيات لغوية، بعيداً عن التأثيرات الخارجية التي تشمل بصمات

المؤلف نفسه أو سيرة حياته أو الظروف الاجتماعية والسياسية التي تحيط بالنص ذاته. ويتساءل إدوارد ببساطة: ألا توجد طريقة لمعالجة النص غير الطريقة التي تبعده عن العالم الذي ينشأ منه أصلاً ويعود إليه لاحقاً بعد أن يتشكل نصاً رفيع المستوى؟ ويجيب سعيد عن هذا السؤال وغيره من الأسئلة التي يطرحها حول الموضوع بالرجوع إلى التراث العربي الإسلامي، فيعرض لرؤى مدرستين عربيتين إسلاميتين ظهرتا في أندلس القرن الحادي عشر، وخاضتا بعمق في حقل نظرية النص.

يبين إدوارد في معرض حديثه عن هذا الموضوع كيف اهتمت المدرسة الظاهرية بإحياء نظام لقراءة النص عن طريق الإنطاق، يتوجه الاهتمام فيه إلى الكلمات الظاهرية في ذاتها، وعلى ما يمكن اعتباره المغزى الأول والأخير الذي جاء نطقها به في واقعة محددة، وليس على المعاني المختفية التي يمكن الافتراض لاحقاً بأن تلك الكلمات ربما تنطوي عليها. ويلاحظ إدوارد سعيد كيف «بلغت الظاهرية القرطبية على وجه الخصوص شأواً بعيداً في محاولتها تقديم نظام لقراءة النص، يتضمن أكبر قدر ممكن من التحكم بالقارئ والظروف التي تحيط به، وذلك عن طريق توظيف نظريتها في طرح السؤال حول تعريف النص». ويؤكد إدوارد سعيد أن كل لفظة عند الظاهرية تشكل في ذاتها مناسبتها الخاصة، وهي إلى ذلك مدعمة بإحكام بسياقها الدنيوي الذي يجري تطبيقها فيه.

تشكل أطروحة فلاسفة النحو الأندلسيين، التي يعرضها إدوارد على بساطتها، منهجاً مستقلاً في الدراسات المقارنة، إذ إنه لا حاجة لأن يكون النص مؤثراً في نص آخر أو متأثراً به لكي يكتسب شرعية أو قوة إضافية، حيث تكمن قيمته في ذاته مثل كل «لفظة تشكل في ذاتها مناسبتها الخاصة»، بمعنى أن النصوص تحتاج في أحسن الأحوال إلى قراءات بقصد الاستكمال وليس بقصد الشروع في التأويل. وتبيّن الأطروحة في جزئياتها المكثفة والطريقة التي قاربها بها إدوارد سعيد، كيف أنه لم يكتف بالاطلاع على ما فاته من تراث إسلامي وعربي، بل هو ينفذ إلى أعماقه ليقدم للقارئ الغربي جزءاً من مساهمة الثقافة العربية الإسلامية في واحدة من أعقد نظريات النص المعاصرة.

لقد ظلت أطروحة الثقافة تلازم تفكير إدوارد سعيد إلى أن توجها في كتابه «الثقافة والإمبريالية» الذي ظهر عام ١٩٩٣. وفي هذا الكتاب، يستكمل إدوارد ما لم يتسع له

كتابه «الاستشراق». وإذا ما كان «الاستشراق» يكشف النقاب عن ممارسات المستشرقين الثقافية في خلق صورة مشوهة عن الشرق من أجل بسط الهيمنة الاستعمارية، فإن «الثقافة والإمبريالية» يميط اللثام عن الكيفية التي استخدم الاستعمار بها ثقافته حصناً يساعد على استمرار هذه الهيمنة. ويقدم لنا إدوارد سعيد في كتابه هذا قراءة جديدة لثقافة الآخر التي ظلت خافية علينا كما قُصد لها أن تكون. وإذا كان الاستشراق يغيب الصورة الحقيقية للمواطنين الأصليين، فإن ثقافة الإمبريالية تغيب ثقافة المقاومة عندهم وتستبدلها بثقافة الهيمنة عليهم. وهما وجهان لعملة هيمنة القوة ذاتها.

ينطلق إدوارد سعيد في تنقيبه عن خبايا الثقافة الإمبريالية من استراتيجية أساسها، كما هو مشار أعلاه في كتابه «النص، العالم والناقد»، عدم اكتمال النص، إذ يقول في موضع آخر بعدم وجود نص كامل، بمعنى أن النص يمر في عملية process يتشكل فيها من ظرفية المكان والزمان المتجددة والمتغيرة. ويعتقد إدوارد سعيد أن الهيمنة، مهما بلغ مداها، لا تستطيع بسط نفوذها كاملاً على ظرفية الزمان والمكان. ومن هنا، كما يلاحظ إدوارد، فإنه لا بد من وجود هامش أو فسحة تظل خارج نطاق الهيمنة، مشكّلة فرصة أو بداية لمناهضة الهيمنة. ولعل أبسط استنتاج لهذه الأطروحة هو أن ثقافة الإمبريالية نص تولّد الهيمنة منه نصَّ ثقافة المقاومة بشكل تلقائي. ولو أردنا تبسيطاً لأطروحة «الثقافة والإمبريالية» لقلنا إنها ثقافة الهيمنة هي التي تولد من رحمها ثقافة المقاومة طال الزمن أم قصر. وهي واحدة من أطروحات ما بعد الكولونيالية.

في «الثقافة والإمبريالية» يتناول إدوارد سعيد عدداً كبيراً من نصوص الثقافة يقوم بتحليلها وإعادة بنائها ليكشف ما خفي علينا فيها من أجندة إمبريالية. ويحتل النص الروائي مركز الصدارة بين النصوص المختلفة لأسباب ربما يجدر التذكير بها، وهي أن الرواية أقرب الأجناس الأدبية إلى واقع الحياة، وأكثرها اتساعاً وشمولية لرؤية هذا الواقع. وهي كما وصفها النقاد كتاب الحياة الأشمل، فيها تنمو رؤية الشخصية الفردية في رحلتها مع الحياة لتكشف لنا ما كان خافياً علينا في بداية هذه الرحلة. وتتحول فردية الشخصية إلى نمط جماعي إنساني. وكثيراً ما تنتهي الرواية بمنظور غير المنظور الذي وضعه الروائي بداية لروايته. وأهم ما في الأمر هو أن الرواية لا تغلق أبوابها في وجه القارئ بعد أن يفرغ من قراءتها، بل هي على العكس من ذلك تفتح آفاقاً لم تكن تدخل في حسبان الرواية، ظاهرياً

على الأقل. ومع أن الرواية تتطلب حيزاً من نوع ما، إلا أن حيزها لا ينحصر في الحيز الذي تشير إليه الرواية كمسرح تجري فيه أحداثها، بل كثيراً ما يخلق الحيز المذكور في حدود الرواية حيزاً لا حدود له في أذهاننا. أي أن الرواية نص يدفعنا إلى السعي نحو استكماله رغم كل ما يطرحه علينا من شمولية، وهي نص ناقص بامتياز بسبب طبيعة التصاقه بالعالم أو انفتاحه عليه. وفي معرض تعقيبه على روايات جورج إليوت وهنري جيمز وروديارد كبلنج في «الثقافة والإمبريالية» يعلق إدوارد سعيد على الرواية بشكل عام قائلاً إنها تساعدنا على إعادة استيعابنا للحياة regrasping of life. وهي عبارة تتكرر في تعقيب إدوارد سعيد. وتذكرنا هذه العبارة بما تقوله الناقدة المعروفة سوزان سونتاج في سياق مماثل حيث تقول: إذا ما أردنا أن نفهم شيئاً، فإن علينا أن نقوم بروايته. أي أن الرواية نص يستكمل ما كان ناقصاً، ليس فقط قبل الشروع في الرواية، بل بعد الفروغ منها. ونعيش حياتنا نروي القصة تلو الأخرى دون أن تنتهي القصة الكبرى.

❖ ❖ ❖

إننا لو نظرنا في الأمثلة الروائية الكثيرة التي تناولها إدوارد سعيد بالتحليل لوجدناها تشترك في أرضية واحدة رغم اختلافها في الأسلوب والمنظور. فهي جميعاً تخفي سياسة النص وراء جمالياته بحكم أن الجماليات تجمل النص، ومن ثم تجبّ قبح السياسة. وأهم من هذا وذاك أنها تحاول جاهدة إخفاء معالم المقاومة. وهي أيضاً تنطلق من الاعتقاد بوجود ثقافة واحدة مهيمنة تصنع خطاباً مهيمناً وفق المتخيل الاستعماري الذي يدور في فلك الهيمنة. ولا يوجد فرق جوهري بين أجندة جين أوستن البريئة، وأجندة كبلنج الاستعمارية، وأجندة كونراد الانتقادية، والتي تناولها إدوارد جميعاً بالتحليل ضمن أعمال أخرى، حيث تشترك هذه الأجندات جميعاً في أنها لا ترى بديلاً للاستعمار ولا ترى حاجة إلى المقاومة.

يتضح لنا مما تقدم أن أطروحة إدوارد سعيد في «الثقافة والإمبريالية» تقدم مشروعاً تنويرياً في قراءة الثقافة الغربية (ويشدد إدوارد سعيد دائماً على طريقة القراءة دون إغفال لأهمية ما نقرأ) بحيث ندرك كيف أن الثقافات تندغم في السياسة، وكيف أن السياسة تتخفى وراء الثقافة حتى نغفل عن هيمنتها ومقاومة سطوتها.

ويمكننا أن نقرأ الثقافة والإمبريالية ضمن تعريف ريموند وليمز، الذي أخذ عنه الكثيرون من كتّاب ما بعد الكولونيالية، من إدوارد سعيد إلى هومي بابا إلى تيري إيجلتون.

حيث يقول ريموند وليمز إن الثقافة نمط شامل من حياة مجموعة أو مجتمع في مكان وزمن محددين. وقد كان إدوارد سعيد واعياً بأهمية الثقافة كنمط حياة شامل حتى قبل أن ينجز كتابه «الثقافة والإمبريالية». ففي المقالة المذكورة التي نشرت في مجلة «مواقف» عام ١٩٧٢، يشير إدوارد إلى أن السؤال الأعمق يبقى دون بحث أو جواب صحيح، متسائلاً:

«ما هو الضعف العام الذي يعتري المجتمع العربي والثقافة العربية أو الحضارة العربية (استخدم كلا من العبارات الثلاث، الواحدة كبديلة عن الأخرى، للتعبير عن مجموع الحياة العربية الراهنة) والذي أبقانا على ما نحن عليه؟ إذ بغير الاهتمام الجدي بهذا السؤال لن يكون هناك جدوى لأي حل مؤقت كالتطوير الصناعي مثلاً. بل سنكون بذلك أشبه بمن يكثر من المكاتب في بيت لا كتب فيه». (ص ١٨)

يشير إدوارد سعيد لاحقاً في مقالته هذه إلى كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة العربية» منتقداً الرؤية الضبابية فيه التي تنظر إلى التغلغل الثقافي الأوروبي في الثقافة العربية على أنه «اعتدال لا اعتداء». ويوضح هذا الموقف المتأرجح بشيء من التفصيل من كتابات الطفرة العارمة التي ظهرت نتيجة لحرب ١٩٦٧، والتي هاجمت في عملية نقد ذاتي حالة الجهل التي تطبق على الحياة العربية وتجعلها عاجزة عن دفع الضغط الإمبريالي:

«وفي الوقت ذاته نجد أن هذه الكتابات تعتمد بصورة لا واعية على أساليب التفكير والقيم المستمدة بكاملها من الثقافة «الإمبريالية». وفي كلا الحالين: سواء عند المؤرخين المعادين للتغلغل الغربي أو المؤرخين الذين يرفضون تقييم الأضرار أو الفوائد التي نتجت عن الاتصال بالثقافة الغربية، لم تكن هناك دراسة لمظاهر اليقظة العربية التي حملت طابع الغرب، حسناً كان أو سيئاً. إن العرب الذين عاشوا في ظل التأثير الغربي صابرين أم نائمين يلقمون قيماً غربية ولا يتمثلونها، مروا من وضعهم كضحايا لهذا الاغتصاب إلى حال التكيف معه، متذمرين حيناً ونائحين حيناً آخر، إلى أن صاروا بالنتيجة أولاداً لهذا الاغتصاب. وأعني بذلك أن الناقد الاجتماعي، الذي يلوم الغرب على سياسته الإمبريالية وغزوه الثقافي للعرب، هو في معظم الأحيان الشخص نفسه الذي يلوم العرب لأنهم غير متقدمين على الطريقة الغربية. هكذا نجد

كيف تم تبني قيم الثقافة الغربية الإمبريالية تبنياً أعمى، حتى كأنها قد انتقلت بالوراثة من أب إلى ابن، مندفع، لكنه غير واع تماماً».

إن الثقافة لا تكون في أبهى حللها عندما تكون ثقافة للهيمنة، وإنما تكون كذلك حين تكون ثقافة تهدف إلى مقاومة الهيمنة مهما كان مصدرها ومهما كانت الجهة التي تمارسها. ويجدر الانتباه إلى أن هناك ثقافات وليس ثقافة واحدة، وقد كانت مشكلة الثقافة الغربية تكمن في نظرتها إلى الثقافة بوصفها متميزة ونخبوية، على ذلك الشكل الذي قدمها به أرباب الثقافة الغربية أمثال الناقدَين البارزين آرنولد وليفس، اللذين ساهما في صياغة مفهوم ثقافة الاستعمار. وقد فند إدوارد سعيد مقولة الثقافة النخبوية، لأنها تقوم على الانفصال والتقسيم، ونادى بضرورة وجود ثقافات تأخذ وتعطي بعضها لبعض دون أن يكون بعضها فوقياً والآخر دونياً. وفي إحدى المقابلات يذكر إدوارد سعيد أن نموذج الفصل والتقسيم لن يقيض له النجاح، مضيفاً قوله:

«ما نحتاج إليه هو إعادة التفكير في الحاضر بلغة التعايش والحدود المنفتحة. يمكننا إيجاد نماذج أخرى من الماضي غير نماذج الانفصال والتقسيم. إذا نظرت إلى تاريخ الأندلس وفلسطين، باعتبارهما تاريخين متعددي الثقافة فستجد أن النموذجين ليسا مجرد نموذجين قوميين ومتجانسين، بل متعددي الثقافة، ومتنوعي الثقافة والديانة. وحتى في ظل الإمبراطورية العثمانية، كان مسموحاً للمجتمعات المحلية التعايش مع المجتمعات الأخرى. وبالطبع فإن هناك شيئاً من عدم المساواة، ولكنهم عاشوا من دون هذه الفكرة المضحكة بأن على كل «ملة» أن تكون لها دولتها». (مقالات وحوارات ص ١٩٢)

ماذا تعني الثقافة إذن؟ أو ماذا تعني المقاومة؟ وبصورة أدق: ماذا تعني ثقافة المقاومة؟ ربما نقول بادئ ذي بدء ماذا يجب ألا تعنيه ثقافة المقاومة. ولو أردنا أن نتحدث عن ثقافة المقاومة عند إدوارد سعيد لاخترنا مصدرين، أولهما ما يقوله إدوارد سعيد بصريح العبارة في نصوص مقابلاته وأحاديثه، آخرها في نص المقابلات التي قام بها ذلك الصحفي المرموق «بارسميان». وقد ظهرت قبل عامين تقريباً (٢٠٠٣) في كتاب حمل عنوان: «الثقافة والمقاومة»، نقلها إلى العربية الأستاذ علاء الدين أبو زينه، وهي قيد الصدور عن دار الآداب في بيروت. أما المصدر الآخر فهو ما يمكن قراءته بين السطور في نصوص مؤلفاته المذكورة

الأخرى، التي يظل نصها المكثف يوحي لنا بقراءة جديدة من نوع أو آخر.

إننا لو أردنا، على سبيل المثال، أن نضع عنواناً موازياً أو نصاً موازيا لكتابه «العالم، النص والناقد» (أو القارئ كما يفضل دائماً أن يقول) لقلنا «العالم، المقاومة والمقاوم»، إذ إن إدوارد سعيد عندما نادى بضرورة وجود علاقة حتمية بين العالَم والنص والقارئ، كان يؤمن بوجود مثل هذه العلاقة بين الأطراف الثلاثة الأخرى، كي لا تبقى المقاومة مثل النص المجرد المنفصل عن منتجه. ويؤكد إدوارد سعيد على أن النص له منتج، وهو الذات الفاعلة subject وله سياق ينتج منه أصلاً ويدور في فلكه بعد ذلك، وهو العالَم، ولا يصح الفصل بين هذه الأطراف الثلاثة. ويوضح لنا هذا الأمر ما يقصده إدوارد لدى حديثه عن الاتصال بدل الانفصال، واستعادة وجود فاعل وقع عليه فعل فاعل آخر.

يكمن التوضيح العملي في «الاستشراق» أولاً وفي «الثقافة والإمبريالية» ثانيا. ويتساءل إدوارد سعيد باستغراب عن النتائج السلبية للانفصال، والتي يتسبب بها الطرف المهيمن. فعندما يوجد طرف يتعامل مع طرف آخر بالهيمنة، سواء كان مستعمِراً أو محتلاً أو مستوطناً؛ فإن هذا يعني سلب الطرف الآخر من ثقافته وهويته وميراثه ولغته، إلى آخر ذلك من المقدرات التي وهبها الله لبني البشر، أي أن صاحب البلد الأصلي المهيمَن عليه يفقد جزءاً كبيراً من إنسانيته ولا يبقى له منها سوى جزء قليل. ومن الطبيعي أن يتولد عند الطرف المغلوب نوع من المقاومة، التي يحاول المقاوم أن يستعيد من خلالها إنسانيته التي انتهكها الطرف الآخر، الذي نادى زوراً وبهتاناً بإنسانية للعالم أجمع كغطاء لممارساته. إذ إن الطرف المهيمِن ينادي بالإنسانية من جهة، ويتنكر لها من جهة أخرى في آن واحد. والنتيجة أنه يتلقى ردة فعل من الطرف المقموع تقاوم مظلة الإنسانية التي اعتقد الطرف المهيمِن أنها ستوفر له الحماية، مع أنها خارجة عن النص الإنساني الذي يربط بين البشر ولا يفصل بينهم.

وقد تتحول المقاومة إلى ما يسميه فانون «عصاباً كولونيالياً» (colonial neurosis) يلح على صاحبه بالتعبير. إذ تصبح خشية المقاوم من الموت أقل من حرصه على حياته التي يعيشها. فانتهاك إنسانيته يجعله يعيش في حالة خوف ورعب وخجل من شبه إنسانيته المهانة التي تبقت له. وهذا ما يفسر اشتباك المقاومة مع نفسها أحياناً، معتقدة أنها تعبر عن هدف مشترك لجميع المقاومين، وهو استعادة إنسانية المقاومين حتى ولو كان في ذلك خروج عن

النص.

والمقاومة أشبه بنص لا يفقد قوته حتى لو كان محفوظاً على رفوف المكتبات. وفي اصطلاح فانون، فإنه يكون جثة هامدة بالقوة (potential corpse)، وباصطلاح إدوارد سعيد، فإنه يكون نصاً موجوداً في العالم، مصدره العالم ومرجعه في النهاية إليه؛ أي أنه لا انفصال بينه وبين العالم الذي يعيش فيه.

تنبع المقاومة إذن من التناقض الذي يصفه سارتر في مقدمته لكتاب فانون المشهور «المعذبون في الأرض» بأنه تناقض لا يُحتمَل، بل إنه تناقض متفجر (explosive contradic-tion)، هذا التناقض هو الذي يتناوله إدوارد سعيد في «الاستشراق»، إذ يقدم المستشرقون صوراً مشوهة عن الشرق. وكأن أصحابه من السكان الأصليين لا وجود لهم. وفي «الثقافة والإمبريالية» يقول إدوارد إن الليبرالية والإنسانية اللتين يدعو الغرب إليهما ليستا لخير البشرية جمعاء، بل قناعاً يتستر الغرب وراءه من أجل بسط الهيمنة.

في هذه الحالة، يواجه الغرب مقاومة هي في الأصل من غرسه، تمتد جذورها في استشراقه للشرق وتغرّبه عنه في آن واحد. وربما يسأل سائل: لماذا اتجه إدوارد سعيد في تركيزه على ثقافة الهيمنة عند الغرب؟ ومهما يكن تأملنا في الإجابة عن السؤال فإن أقل ما يمكن قوله هو إن إدوارد سعيد كان يدرك منذ البداية أن الغرب هو الفاعل، أي هو صاحب الفعل في المسيرة الإمبريالية، وإن علاج المشكلة يبدأ من فعل الفاعل لا من ردة الفعل التي يقوم بها الغير. لهذا نجد إدوارد سعيد يحاول توجيه الأنظار في كتاباته ومواقفه إلى أصل الفعل ومسبباته، سواء ما كان منها هيمنة غربية أصلاً أو مقاومة شرقية فرعاً، وذلك كي لا تضيع القضية في متاهات النهايات دون مقدمات، وغياهب المجردات بعيداً عن الشواهد.

وفي جميع الأحوال، فإن إدوارد سعيد يميل إلى الاعتقاد بأن المقاومة تحصيل حاصل، وهي عملية مستمرة لا تنقطع (process). ويكتفي بالقول إن المقاومة تتوافر بمجرد وجود الرغبة أو النية عند المقاوم، وإنها عندما تخرج إلى العالم، فإنها تحمل بصمات المقاوم مثلما يحمل النص بصمات المؤلف. هذه البصمات عند المقاوم هي بمثابة إعادة إنتاج لبصمات المهيمِن، والتي تترسب آثارها طوعاً في عمق الذاكرة، ولا تستطيع أي هيمنة أن تمحوها من مخيلة المقاوم. هذا ما يقصد إليه إدوارد سعيد عندما يشير إلى أنه لا يوجد نص كامل، وبالمقابل لا توجد هيمنة غير ناقصة.

يوجه إدوارد سعيد نقداً متصلاً إلى الحركات الانفصالية بدون استثناء، سواء ما كان منها عرقياً أو قومياً أو دينياً. وذلك لأن هذه الحركات تحرم نفسها من فرصة الانضمام إلى نمط مجتمع إنساني شمولي تصبح فيه قضيتها الملحة جزءاً من قضية الإنسان أينما وجد، وبغض النظر عن هويته العرقية أو الإقليمية أو الدينية. وهو يقدِّر على نحو خاص رؤية الشاعر الكاريبي سيزير في قصيدته الملحمية «العودة إلى الوطن»، والتي تجسم ثقافة المقاومة الشاملة، ويشير بإعجاب خاص إلى أبيات من القصيدة يقول فيها سيزير:

لكنما عملُ الإنسان لما يبتدئ بعد،

وإنما يتبقى على الإنسان أن يقهر

كل القسوة الهاجعة في حنايا هواه

وما من سُلالة تملك للجمال احتكاراً،

ولا للفكر، ولا للقوة..

وهناك مكانٌ ومتسَعٌ للجميع

حيث ثمةَ موعد مع الانتصار..

ومن الواضح أن ما يقوله سيزير هنا يتفق تماماً مع أهم منطلقات إدوارد سعيد الفكرية. وهو يتساءل مثلاً في كتابه «الاستشراق»: كيف يمكن لأحد أن يقسم الواقع الإنساني إلى ثقافات مختلفة واضحة؟ إلى تواريخ، إلى تقاليد، إلى مجتمعات عرقية، ثم ينجو بعد ذلك من نتائج هذا التقسيم البشري؟ (١٩٧٨:٤٥)

إن المهم عند إدوارد سعيد هو تفعيل الثقافة، لأن تفعيلها يجسد المقاومة. ويرى إدوارد سعيد أن الرد على الآخر هو خير وسيلة. وقد استعار من صديقيه آشكروفت وأهلو والا عنوان كتابهما «قم بكتابة الرد» Write Back، أي أن الاتصال يجب أن يكون بديل الانفصال والرفض والتقوقع. وفي كتابه «الثقافة والإمبريالية» يقدم إدوارد سعيد رواية الطيب صالح المعروفة «موسم الهجرة إلى الشمال» كمثال على الكتابة من وجهة نظر العربي الذي خبر تجربة الاستعمار. ويقول مصطفى سعيد في الرواية: «جئتكم غازيا». وهو كناية تؤكد على الاتجاه المعاكس الذي يسلكه مصطفى سعيد من أجلِ أن يروي بنفسه قصة الاستعمار على الاستعمار في دياره، ويمسرح أحداثها التاريخية، مبتدئاً بالضحية جين موريس التي يصرعها

ويصرع غيرها، كناية عن العنف الذي ورثه مصطفى سعيد عن الاستعمار، والذي يشبهه الراوي بجرثومة عنف تولد العنف. وفي أحد لقاءاتي مع الطيب صالح، قلت له إن إدوارد سعيد قد خصه بحيز مرموق في كتابه «الثقافة والإمبريالية»، وأدرجه ضمن الأمثلة القليلة الهامة التي استشهد بها، (ومنها نجوجو وأشيبي) من الذين كتبوا إلى الغرب رداً على ما كتبه الغرب عن غيره كوسيلة ثقافية ناجعة يقترحها إدوارد سعيد، رد الطيب قائلاً: «يبدو أن تواضع صديقنا جعله يمتنع عن ذكر اسمه، فقد كتب إلى الغرب أكثر من كل الروائيين والسياسيين وسائر الكتّاب في مختلف صنوف المعرفة. كتب إلى الغرب ما عجزت عن كتابته مؤسسات الشرق الثقافية، وأكثر من ذلك أنه استطاع أن يوصل صوته إلى الغرب بذكاء وفطنة ولغة تفوّق في استخدامها على أصحابها، إذ أصبح صوت إدوارد سعيد في الغرب ظاهرة ثقافية عالمية اعترف بها القاصي والداني».

في سياق هذا الإسهام الفذ الذي تحدث عنه الطيب صالح، أكتفي هنا بالإشارة إلى كتاب معروف ظهر عام ١٩٨١، والذي كان إدوارد قد كتبه بمناسبة نشوب الأزمة بين أمريكا وإيران، وعنوانه: «تغطية الإسلام».

يذكرنا إدوارد سعيد في كتابه هذا كيف أن أمريكا كانت تنظر إلى الشاه وهو في قمة حكمه على أنه يمثل الحاكم العصري الذي نجح في تحديث الإسلام. وعندما انهار نظامه وصفته أمريكا بأنه يمثل التعصب الديني في العصور الوسطى. وعطفاً على هذه الملاحظة، يقول إدوارد سعيد إن الإسلام يمثل دائماً للغرب تهديداً خاصاً للأسباب التي ذكرها في «الاستشراق»، والتي يعيد بحثها في كتابه «تغطية الإسلام»، ويضيف قائلاً:

> «لم يسبق لأي دين أو جماعة ثقافية أن قيل عنها بكل هذه الثقة ما يقال الآن عن الإسلام من أنه يمثل تهديداً للحضارة الغربية. وليس من قبيل الصدفة أن الاضطراب والفوضى الحادثين راهناً في العالم الإسلامي، واللذين يتعلقان إلى حد كبير بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية أكثر مما يتعلقان بالإسلام نفسه، قد كشفا عن ضيق الأفق الذي ينطوي عليه ترديد الكليشيهات الاستشراقية الساذجة عن «الجبرية» في الإسلام دون إحلال شيء في محلها في الوقت ذاته سوى الحنين إلى الأيام الخوالي، عندما كانت الجيوش الأوروبية تحكم معظم أرجاء العالم الإسلامي تقريباً، من شبه القارة

الهندية إلى شمال القارة الإفريقية. ولعل الفيض الهائل من الكتب والمجلات والشخصيات العامة، التي تطرح الآن فكرة إعادة احتلال منطقة الخليج، وتبرر هذا الطرح بالإشارة إلى البربرية الإسلامية، إنما يشكل جزءاً من هذه الظاهرة». (من كتاب تغطية الإسلام ص ١٢، ١٣)

وفي معرض حديثه عن الأدبيات التي تصف العلاقة بين الغرب والعرب، يستشهد إدوارد سعيد بكاتب من أصل نيوزيلندي هو جي . بي. كيلي J.B.Kelly ، كان يعمل أستاذاً للتاريخ الاستعماري في جامعة وسكونسين، ومستشاراً لبعض الوقت لدى أحد حكام الخليج. ويخاطب هذا الكاتب في كتابه حكومات الغرب، منتقداً المسلمين إلى جانب الغربيين اللينين الذين باعوا أنفسهم، على عكسه هو، للبترول العربي. ويبدي إدوارد سعيد استغرابه من الصحف والمجلات الكثيرة التي تناولت هذا الكتاب بالعرض والتحليل، ولم تشر، ولو بكلمة، إلى مقصد الكاتب، ولم تتعرض للفقرة الختامية التي تلخص مغزى الكتاب، والتي يقتبسها إدوارد سعيد لإطلاع القارئ عليها:

«من الصعب القول كم من الوقت تبقى لأوروبا الغربية حتى تتمكن من استعادة إرثها الاستراتيجي إلى الشرق من قناة السويس. فحيث كانت بريطانيا العظمى تقيم منذ العقد الرابع أو الخامس من القرن التاسع عشر إلى أواسط هذا القرن، ساد الهدوء في البحار الشرقية وحول الشواطئ الغربية للمحيط الهندي. ولا يزال بعض الهدوء الحذر قائماً هناك، ليكون ظلاً لأثر متبق من النظام الإمبريالي القديم. وإذا ما كان تاريخ السنوات الأربعمائة أو الخمسمائة الماضية ينطوي على شيء، فهو أن هذا السلام الهش لا يستطيع أن يدوم أكثر من ذلك. إذ نرى معظم أرجاء آسيا ترتد وراء وتعود إلى حكم الاستبداد، بينما تعود إفريقيا في معظمها إلى البربرية. إنهما، باختصار، تعودان إلى الحالة التي كانتا عليها عندما دار فاسكو دي جاما للمرة الأولى حول رأس الرجاء الصالح ليضع أسس الحكم البرتغالي في الشرق.... ولا تزال عمان تشكل المفتاح للسيطرة على منطقة الخليج وسواحلها الشرقية، تماماً كما تظل عدن مفتاح الولوج إلى البحر الأحمر. وقد ألقت القوى الغربية فعلاً بأحد هذين المفتاحين، لكن الآخر، مع ذلك، لا يزال في متناول أيديها. أما إذا كانت

أوروبا تمتلك الجسارة التي امتلكها قديماً ذلك الجنرال البرتغالي، فإن هذا ما ستكشف عنه الأيام». (ص ١٤، ١٥ من كتاب تغطية الإسلام)

وهكذا، يرى كيلي في ذلك الاستعمار القديم في القرنين الخامس والسادس عشر خيرَ نموذج يمكن لأوروبا أن تتبناه في الوضع الراهن لإعادة إحكام سيطرتها على الشرق الأوسط كي تنعم المنطقة بالهدوء والسلام. ويعلق إدوارد على دعوة كيلي هذه للغرب ليأخذ ما هو له كحق مشروع على أنها تمثل أقصى درجات الاحتقار للثقافة الإسلامية في آسيا، التي يدعو كيلي إلى إعادة السيطرة عليها.

كيف ينظر الغرب إلى الإسلام. هذا ما يقوله إدوارد سعيد:

«ومع ذلك، فإن ثمة إجماعاً على النظر إلى «الإسلام» بوصفه نوعاً من كبش الفداء لكل شيء لا يحبه الغرب في أنماط العالم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. في نظر اليمين، يعني الإسلام البربرية. وفي نظر اليسار، يعتبر تجسيداً للحكومة الدينية في العصور الوسيطة. أما بالنسبة للوسط، فإنه يمثل نوعاً من شيء غريب جذاب، لكنه فاقد لمذاقه. ومع ذلك، فإن هناك اتفاقاً بين كامل الجماعات على أنه حتى لو كان هناك القليل مما تعرفه عن العالم الإسلامي، فإنه لا ينطوي على شيء يمكن استساغته». (تغطية الإسلام. ص:٤١)

وفي نهاية المقدمة، يوضح لنا إدوارد سعيد أهداف كتابه، التي تتلخص في البحث عن قارئ نقدي جيد يمكن أن يستخدم مهاراته في فرز الغث من السمين، ويدعو إلى فهم للإسلام يتخطى تلك الصورة التقريرية التي يقدمها «الخبراء» الغربيون. هكذا يلخص إدوارد سعيد القصد من كتابه:

«باستخدام المهارات التي يمتلكها قارئ ناقد جيد يمكن له أن يفك التشابك بين المنطق والهراء، وبطرح السؤال المناسب، وبتوقع الحصول على إجابات صحيحة، فإنه يمكن لأي شخص أن يعرف إما عن «الإسلام» أو عن العالم الإسلامي وعن الرجال والنساء والثقافات التي تعيش في ظله، وعن أولئك الذين يتحدثون لغاته ويتنسمون هواءه وينتجون تاريخه ومجتمعاته. وعند هذه

النقطة، تبدأ معرفة إنسانية الطابع، ويبدأ الاضطلاع بمسؤولية مشتركة عن تحصيل تلك المعرفة. وقد كتبت هذا الكتاب للدفع بذلك الهدف». (تغطية الإسلام: ص:٨١)

إن ما يقوم به إدوارد سعيد في هذا الكتاب وغيره إنما يشكل التحقق الموضوعي لأطروحة الاضطلاع بتلك المسؤولية تجاه المعرفة، وتجاه الرد على الآخر والكتابة إليه. كما يشكل إجابة عن أسئلة إدوارد نفسه حول إمكانية أن تحقق الثقافة العربية حضوراً مؤثراً في المشهد المعرفي الكوني. وكأنما يحاول إدوارد أن يسد الفراغ بفكره. وهو يقول في مقالته المذكورة:

«بدل أن نقارن أنفسنا بالغرب بلا فائدة، ينبغي أن نبحث عن السبب الذي منعنا من إنجاب أمثال بيكن أو داروِن أو إبسن أو آينشتاين وتولستوي. نحن قوم موهوبون لكن مواهبنا لم تستخدم بحيث تعطينا أمثال عباقرة الفكر هؤلاء، فأين ذهبت هذه المواهب إذن؟ إلى أين وكيف تحولت طاقاتنا؟ وعندما نكتشف هذا، فمن الأفضل أن نتأكد ما إذا كنا نرغب فيها نملك أم لا. وما دامت الثقافة ليست فعلاً ميتافيزيقياً ولا مميزاتها حقائق طبيعية، فلماذا ظهر ابن خلدون في زمانه ولا يظهر في زماننا؟ ما العلاقة بين ثقافتنا السياسية وبين غياب التقاليد الروائية والدرامية عن الأدب العربي ؟ ..... كيف جعلت الثقافة نفسها منطقية وتركيبية بالنسبة إلى أصحابها بحيث يتمكنون من معرفة ما يخصهم وما هو مختلف عنهم؟ ما من فرد يستطيع أن يضع برنامجاً شاملاً من هذا النوع. فأنا أتكلم عن عملية وعي جماعي أسقطت من حسابنا، وكأنها شيء أقل أهمية من شراء الأسلحة أو أحدث مستحضرات التجميل الأمريكية».

أليست الثقافة، أو الثقافات، في جميع أحوالها عملية وعي جماعي على المجتمع أن يحرص كل الحرص على عدم إسقاطها من حسابه إن كان يريد ألا تسقط هوية وجوده إلى الأبد؟! لقد اعتقدت لجنة القبول في تلك الجامعة أن وجود إدوارد سعيد في الغرب ربما أسقط عنه هويته وغرّبه عن ثقافته. لكنه خرج إلى العالم بهوية إنسانية كونية لا تسقطها أيديولوجية ولا تمحو ملامحها بوتقة أكبر الثقافات هيمنة.

ندوة :

«محمود درويش : قمرٌ يأبى الرحيل»

منتدى عبد الحميد شومان الثقافي

٢٠٠٨/١٠/١١

- فيصل درّاج
- خليل الشيخ
- جمال باروت
- زياد الزعبي
- فخري صالح

محمــــــــمــــــود درويـــــــــــش :
شاعــر المقاومـــــة في جميع الأزمنـــــة

د. فيصل درّاج *

لماذا أراد محمود درويش أن يكون «شاعر المقاومة الفلسطينية» في بداية مساره وأصبح لا يميل إلى هذا اللقب في فترة لاحقة؟ لم يبتعد الشاعر عن قضيته الوطنية ، كما يظن الوعي القاصر وأنصار النميمة، لكنه تعلّم أن التجربة الفلسطينية، الموزعة على النجاة والغرق، تأمر بأشكال مختلفة من المقاومة.

أطلق غسان كنفاني، في النصف الثاني من ستينات القرن الماضي، على أدب فلسطين المحتلة صفة : «أدب المقاومة»، الذي اشتُق منه صفة «شعراء المقاومة»، وصولاً إلى : «شاعر المقاومة الفلسطينية: محمود درويش». ارتضى الشاعر الشاب بلقبه، الذي عبّر عن قصيدة تبشيرية تعد بتحرير الحاضر من قيوده، وعن شاعر غاضب اشتهى مستقبلاً لا شذوذ فيه. كتب الشاعر عما كتب عنه غيره من «شعراء المقاومة» ولم يكن منهم تماماً، بسبب نجابة مبكرة لا تخطئها العين النافذة. في ديوانه الأول :«أوراق الزيتون» ، وهو ليس الأول تماماً، أعلن درويش عن مواضيعه، التي تقترحها فلسطين المحتلة ، وعن القارئ الذي تتوجه إليه قصيدة مقاتلة. تحدثت المواضيع عن : ولاء، أمل ،

مرثية، رسالة من المنفى، صمود، البكاء ، الحزن والغضب، بطاقة هوية، وعن الصاحب الذي مضى وعاد في كفنٍ، ... أمّا القارئ فعيّنه الشاعر بجملة قصيرة: «أجمل الأشعار ما يحفظه عن ظهر قلب كلُّ قارئ...»، قاصداً قارئاً عادياً، يذهب إلى قصيدة منتظرة وتأتي إليه القصيدة سهلة مقنعة. اعتبر الشاعر القصيدة الأولى في الديوان الأول : «إلى القارئ» بياناً شعرياً مضمراً، يساوي بين الشاعر والقصيدة والغضب، سائلاً القارئ ألا يرجو منه الهمس ولا ينتظر الطرب: غضب يدي...، غضب فمي ... ودماء أوردتي عصيرٌ من غضب.

«أجمل الأشعار ما يحفظه عن ظهر قلب كلُ قارئ». صاغ أنصار الشعر التحريضي من هذه الجملة البسيطة معادلة مريحة مستديمة، لم ترح، دائماً، شاعراً متطلباً احتفظ بقارئه وبقي يبحث طيلة حياته عن «أجمل الأشعار». أدرك الشاعر مبكراً أن «أجمل الشعر» حلم متوالد، يسير إليه الشاعر النبيه ويصدّه عنه قصر. ولعل إغفال البعض لحلم درويش بـ «أجمل الأشعار» هو الذي جعل منه، أكثر من مرة، هدفاً لبلاغة مستهلكة، تشتق الواقع المرغوب من كلمات جاهزة، وتسبغ على الكلمات ما شاءت من ألوان الانتصار والمقاومة.

ميّز محمود درويش، مبكراً، بين معنى الحقيقة في التصور الشعري، كما كان وكما ينبغي أن يكون، ومعنى الحقيقة في قصيدة فلسطينية تبشيرية، عارفاً أن البحث الشعري يتجاوز «شعر المناسبات» وأن عالم الإنسان، فلسطينياً كان أو غير فلسطيني، يفيض في وجوهه المختلفة على التحريض والاستنهاض وبكاء الشهداء. ولعل هذا التمييز هو الذي جعل محمود يعود، بعد عامين، مع ديوانه «عاشق من فلسطين»، الذي استولد فيه من «قصيدة الغزل»، التي تدور حول امرأة أطربت الناظر إليها، «قصيدة العشق» ، الأكثر رحابة واتساعاً، إذ المعشوق المتعدد الوجوه امرأة ووطن وأرض وأم وأب ووشم قديم،... في هذا الديوان، كما في دواوين لاحقة، عمل محمود على التمييز بين الشعر ، الذي له تاريخه ولغته ومعاييره، والخطابة التي لها لسان مختص بها وجمهور يفكر، أحياناً، بيديه ولا يتأمل الكلمات. كان يعرف أن «الشعر الجماهيري» اليسير يسطو على الأفكار الجميلة، وينتزع منها شرعية زائفة، مؤثراً الالتزام بـ «الشعر الجميل»، الذي ينتمي إلى تاريخ الشعر، ويحترم القصيدة والقارئ في آن.

عثر محمود، ولمدة ليست قصيرة، على هدفه الشعري في «الأنا الرومانسية»، الشاعر ـ النبي ، الدليل النقي الذي يعد أهله ويرى إلى ما لا يرون، الشاعر الكلي الذي يحمل داخله الأرض والأشجار والحاضر والماضي والمستقبل،... ولأنه يحمل في صوته الصادق كل شيء ففلسطين معه ومنه، عائدة ولو كانت محتلة، وقريبة حتى لو بدت بعيدة، وجميلة ونقية لأنها امتداد الشاعر ـ نبي : «وأنا البلاد وقد أتت وتقمّصتني وأنا الرحيل المستمر إلى البلاد، وجدت نفسي قرب نفسي». البلاد هي الشاعر، والشاعر هو البلاد، تأتي إليه وهي فيه ويذهب إليها وهو منها، وضمان اتصالهما المستمر هو : الرؤية، الصادرة عن قلب بريء لا يعرف الكذب. يقول في «تلك صورتها وهذا انتحار العاشق» ـ ١٩٧٥ : «المستحيل هويتي، وهويتي ورق الحقول. والأرض تبدأ من يديه ومن نهايتها. والأرض تبدأ من نسيج الجرح ـ أشبهها وأمشي فوق رأس الرمح ـ تشبهني وأمشي في لهيب القمح...». ويقول في «قصيدة الأرض» : «وأنا الأرض منذ عرفت خديجة، لم يعرفوني لكي يقتلوني. بوسع النبات الجليلي ان يترعرع بين أصابع كفي. أنا الأرض. يا أيها العابرون على الأرض في صحوها. لن تمروا. لن تمروا. لن تمروا».

للشاعر الرومانسي، كما أراده محمود درويش ، وجوه متعددة: المحرّض الذي يعد الغزاة بالهزيمة، والأنا الشاسعة التي تلوذ بالأرض وتلوذ الأرض بها، والصوت النبوي الذي يرى إلى أرض قديمة ـ مستعادة. آمنت أن تلك «الأنا الرومانسية» ، كما وعاها محمود الشاب، بأنها الأنا ـ الأصل : أصل الأرض القديمة كما ولدت نقية، وأصل الأرض كما ستعود صافية نقية، لأن الأصل هو النقاء، وهو الغربة الشاملة عن الملوّث والمشوّه والمريض. ولهذا عمل محمود، بجهد متأنٍ محسوب، على توليد لغة شعرية خاصة به، لغة أصلية ، لغة ظنها جديدة غير مسبوقة، لغةٍ شعرية عالية، أسهم في خلقها أجداد شعريون مبدعون،وتتجدّد في أحفاد لا يقلون إبداعاً.

عاش محمود ، مثل كل مبدع كبير ، تناقضات «الأنا الرومانسية»، التي اطمأن إليها فترة من مساره الشعري. فإذا كانت الأنا الرومانسية قد أمّنت له صيغة فنية، ينطق بها الأرض ويُنطق بها الأرض بلسانه، فإن سؤال اللغة ـ الأصل، أي اللغة الجديدة المتجددة التي ترفض

التقليد والمحاكاة، دفع به إلى بحث لغوي ـ شعري دؤوب لازمه حتى اللحظة الأخيرة. وهذا البحث، الذي حمله من حقبة شعرية إلى أخرى، نقله من قصيدة فلسطينية تحريضية إلى قصيدة أكثر اتساعاً وتعقيداً، تتسع للفلسطيني المضطهد وللمضطهدين جميعاً، وتتسع لهواجس الإنسان ، فلسطينياً كان أو غير فلسطيني، ذلك أن الشعر، من حيث هو، يبدأ بالإنسان ويعرض عن الجغرافيا. فالقول بقصيدة مقاومة، فلسطينية المضمون والشعار، قول باختصاص جغرافي ـ سياسي ، لا يأتلف مع الشعر، الذي يتأمل إنساناً كونياً ، كوني القلق والهواجس والرغبات. ولولا هذا الكوني، الذي يلامسه «الشعر الجميل» ويسائل قضاياه، لما التفت القارئ غير العربي إلى «العواطف الجميلة» التي سوّغت، ولا تزال، أشكالاً مختلفة من الشعر الرديء. أراد محمود في فترة نضجه الشعري، التي عبر عنها في «ورد أقل» و «أرى ما أريد» ، أن يبرهن أن الشعر لا هوية له، وأن الهوية مقصورة على مواضيع القصيدة لا على أكثر.

«ومثلما سار المسيح على البحيرة

سرت في رؤياي

لكني نزلت عن الصليب

لأنني أخشى العلو

ولا أبشر بالقيامة».

قول يلائم كل مغترب يعاتب الدنيا ، وينتظر نوراً مخلصاً ، يجيء ولا يجيء.

في بحثه عن لغة أصليّة، أو عن اللغة ـ الأصل بتعبير أدونيس، وفي تطوره السائر من مرحلة شعرية إلى غيرها، كان محمود يعبّر عن أمر ويقصد آخر: كان يعبّر عن قلق مبدع، يصحّح خطأ قصيدة بأخرى، ويجاور قصائده المكتوبة وقصائده غير المكتوبة وقصائد غيره، مدركاً أنه لا وجود للمبدع بصيغة المفرد، وأن الإبداع يتوزع على أكثر من شاعر وقصيدة، وأن الحقيقة قائمة في ما يرى وقائمة أكثر في ما لا يرى، لأن الركون إلى ما يرى يغلق جميع الأسئلة. والواضح في هذا فضيلة التنوع، والواضح أكثر الاعتراف بالتنوع فضيلة كبرى،

ذلك أن اعتناق «مبدأ الواحد، رومانسياً كان أو غير رومانسي، يقطع مع الإبداع». قاده هذا المنظور إلى شغف بالشعر العربي القديم، وإلى قراءة الأساطير اليونانية وتأمل الشعر العربي الحديث والإعجاب ببعض ممثليه، وإلى معرفة متواترة بالشعر العبري وقراءة الكتب المقدسة. يقول في مقابله معه: «يوجد جمهور في داخلي، وأنا بدوري جمهور. وللحقيقة وجوهها المتعددة. وحتى خصوم الحقيقة لهم الحق أن يعبّروا عن أنفسهم، فأنا لست ملكاً على الحقيقة، ...، ومن وجهة نظر أدبية، فإن الحوار يتيح للقصيدة أن تحمل جزءاً من العبء، الذي لا تستطيع حمله لوحدها».

أمام التعدد، الذي يفصح عنه جمهور خارجي وجمهور داخلي، أدرك درويش أن المقاومة مقاومات، وأن المقاومة المسلحة غير المقاومة الشعرية، وأن على الشعر المقاوم أن يكون شعراً منفتحاً على كتاب الشعر كله، قبل أن يحتفي بصفات خارجية لا يحتاج إليها الشاعر. كان في منظوره المتعدد ينقد سياسة ثقافية فلسطينية، إن صحت التسمية، تخلط بين الشعر والثورة والثورة في الشعر، مسوّغة «شعراً ثورياً» غريباً عن الشعر. قاوم الشاعر، في قصيدته المختلفة، سياسة ثقافية تتهاون في شؤون الكتابة والإبداع، وقاوم قصيدة فلسطينية، تستثمر اسم فلسطين ولا تفيدها في شيء. لكنه كان عليه، قبل هذا وذاك، أن يتحرر من أسطورة الأنا الرومانسية، ذلك الواحد الحالم الواهم الذي يضع داخله كل شيء، ويتحدث عن نفسه ونيابة عن الآخرين في آن. بعد أفول «الأنا الرومانسية» سار محمود في درب الشاعر الذي حلم بأن يكونه، أصبح فلسطينياً كغيره وإن كان وطنه المحتل ألزمه بعبء شعري لن يتحرّر منه أبداً. ولهذا أصبحت فلسطين مجازاً شعرياً، يظهر اسمها حيناً ويغيب حيناً آخر. ولأن المفارقة روح العالم، فقد وصل محمود إلى نضجه الشعري حين اهتز الحلم الفلسطيني، قبل أن تهب عليه عاصفة كاسحة جاءت من جهات متعددة، وتركت المقاتل الفلسطيني فقيراً في العراء.

«من تنازل عن شيء امتلكه». تنازل محمود، الذي غادر الشباب، عن لقب «شاعر المقاومة الفلسطينية» بعد أن غدا اسمه رديفاً للقضية الفلسطينية. كان عليه أن يقاوم خيبة «اتفاق أوسلو»، وأن يعاقب «أباً» أمّن له الطمأنينة ذات مرة. ففي زمن «الأمان الرومانسي»، كان

الشاعر في «آخر الليل» ـ ١٩٦٧ يتكئ على أب يعده بصباح ووطن : «إنني أبصر في عينيك ميلاد الغد»، قبل يتلعثم الأب في «لماذا تركت الحصان وحيداً ـ ١٩٩٥ » ويعطي إجابة لا تبشّر بالكثير: «إلى أين تأخذني يا أبي؟ إلى جهة الريح يا ولدي».

ابتعد الشاعر كثيراً عن «إيمانه الرومانسي» القديم ، ودخل في مرحلة عنوانها الاحتمال، مقاوماً اليأس بالأمل، وموزعاً ذاته القديمة على مواضيع كثيرة، متحولاً إلى «فلسطيني»، يؤرّخ الوجع الفلسطيني بقصيدة مفتوحة، ترى، حاضراً موزعاً على الحصار والحزن والتمسّك بالأمل. يقول في «حالة حصار ـ ٢٠٠٢» : «قرب بساتين مقطوعة الظل، نفعل ما يفعل السجناء، وما يفعل العاطلون عن العمل: نربي الأمل» ، ويقول أيضاً: «في الحصار، تكون الحياة هي الوقت، بين تذكّر أولها، ونسيان آخرها..». في زمن مضى كانت البداية هي النهاية، كان الشاعر هو الأرض، يدخل إليها ويخرج منها حين يشاء، وكانت القصيدة مغلقة، تسرد حكاية أرض عائدة إلى أصحابها. اختلف الأمر بعد الحصار، الذي يسبقه حصار ويتلوه حصار، فلا وضوح إلاّ وضوح البداية، زمن الشتات والرحيل، أما النهاية فقائمة حيث ستكون. قاوم الشاعر اليأس وتمسك بالاحتمال ومساءلة الحياة: «والحياة هنا، نتساءل: كيف نعيد إليها الحياة ...». تخلّى محمود عن «واحده العليم»، وغدا «حراً بلا أبوين»، ووقف إلى جانب العناصر التي يخلّفها الحصار: الحمام، أشجار مقطوعة الظل، الضباب، التاريخ القديم، الأم الثكلى، السجن والحرية، الشعر والنثر،..... لا وقت للغد ولا لذلك الوطن المهيب المسقوف بالورود والعصافير، والوقت كله للانتظار: «الحصار هو الانتظار. هو الانتظار على سلم مائل وسط العاصفة». قاوم الشاعر الحصار بقوة الأمل، وقاوم سلطة الموت بسلطة الحياة، وعبّر عن المقاومتين بقصيدة بصيرة.

يقول محمود في حالة حصار : «كتبت عن الحب عشرين سطراً، فخيّل لي أن هذا الحصار تراجع عشرين متراً». كان الشاعر، الذي بلغ الستين، يعيش دلالة المقاومة في وجوهها الأكثر اتساعاً، يقف مع المحاصرين ويكون محاصراً صارخاً «حاصر حصارك»، ويصف أحوال المحاصرين ويطالب بمواجهة العاصفة، وينجز إبداعاً شعرياً متواصلاً هو الرد الأكثر خصباً على الحصار والمحاصرين. لم يشأ الشاعر، الذي عاش محاصرة الحصار، أن

يلتفت إلى خطابة بلاغية، تشتق المقاومة من كلام نافل، مؤثراً جمالية الفعل الإنساني ، الذي يثق باحتمالات الحياة المفتوحة، وبأن الإبداع الشعري فعل مقاوم .«أن تكتب قصيدة حب وأنت تحت الاحتلال شكل من أشكال المقاومة» يقول محمود، بعيداً عن عقول مغلقة، تعتقد أن «بلاغة الكراهية» تنجز وحدها تحرير فلسطين كاملة.

بدأ محمود درويش شاعراً مقاوماً، ورحل وظل مخلصاً لما بدأه، وإنْ كانت التجربة الفلسطينية ، التي عرفت الشوك ولم تعرف من العسل إلا اسمه، قد علمته أن المقاومة بصيغة المفرد لا وجود لها، وأن من يعيش التجربة يدرك أن لكل سياق شكلاً من المقاومة خاصاً به: المقاومة بالسلاح، مقاومة الكتابة الرديئة، مقاومة الخيبة ورثاء الحالمين الذين سقطوا في الطريق، مقاومة اليأس، مقاومة الحصار، مقاومة الحقد الأعمى الذي هو العدو الحقيقي للإبداع الشعري. عرف الشاعر، المتعدد في أطواره الشعرية، ودلالة المقاومة المتعددة، وأدرك وعيه ، المهجوس بالتعدد، أن هوية الإنسان المقاوم محصلة لأشكال التحدي والرد عليه. قال في مقابلة معه بمناسبة احتفال فرنسا بتجربته الشعرية عام ٢٠٠٦ :

«الحاضر يخنقنا ويمزّق هوياتنا، ولذلك لن أجد أنايَ الحقيقية إلاّ غداً ، عندما أستطيع أن أقول شيئاً آخر، وأن أكتب شيئاً آخر. الهوية ليست إرثاً، بل إبداع. إنني أسعى لأن أربّي الأمل كما نربي طفلاً، وحتى أكون ما أريد أن أكون، وليس ما يريده غيري أن أكون».

المقاومة وعي الضرورة ، بلغة معينة، وهي البحث عن غد يحقق الهوية، والمقاومة هي السعي إلى هوية متطورة تشتق من التجربة، والفعل الحر الذي ينشد غداً قوامه ذاتٌ تكون كما تريد أن تكون. وما الأمل، الذي يحتاجه مقهورون صودر وجودهم، إلا ذلك الطريق الشائك الطويل الذي يتلامح في نهايته شيء يدعى : الحرية.

رحل محمود درويش على غير انتظار ، لكنه أنجز ما ينبغي إنجازه، كما لو كان، وهو القلق المجتهد المتطلّب، قد استعد للرحيل قبل ساعة الرحيل.

محمود درويش والسعي لامتلاك المعنى

د. خليل الشيخ *

(١)

كتب إحسان عباس يوم صدرت إحدى طبعات ديوان إبراهيم طوقان (١٩٠٥ – ١٩٤١):

«لا شك أن أبراهيم طوقان أكبر شاعر أنجبته فلسطين حتى أواخر العقد الرابع من هذا القرن.»

ولعلّ من المصادفات الدالة أن تكون ولادة محمود درويش، وهو من أعظم شعراء العربية على امتداد عصورها، في العام الذي توفي فيه إبراهيم طوقان، الذي عدّه درويش مع أبي سلمى وعبد الرحيم محمود الجذع الذي نبتت عليه أغنيات شعراء المقاومة.

بين ولادة محمود درويش في الثالث عشر من آذار عام ١٩٤١ في البروة ووفاته في التاسع من آب عام ٢٠٠٨ في أحد المستشفيات الأمريكية، تشكّلت تجربة شعرية عربية الأبعاد، كونية الملامح، لا نظير لها على الإطلاق، وهي تجربة شهدت تحوّلات، تكاد لفرط ما تنطوي عليه من أبعاد، تنتمي إلى عالم الأسطورة.

* أستاذ الدراسات المقارنة بجامعة اليرموك.

قبل أن أتوقف عند أبرز معالم هذه التجربة الشعرية الفذة ، سأقف عند لحظتي الميلاد والوفاة، كما جسّدهما درويش.

توقف درويش عند لحظة ميلاده مرتين، مرة يوم كان في الخامسة والثلاثين من عمره، ومرة أخرى يوم كان في الخامسة والخمسين. ومن اللافت أن درويش ظل حريصاً، على الرغم من الاختلافات بين القصيدتين، أن تظل لحظة ولادته مرتبطة أشد الارتباط بالتحولات الجوهرية في وطنه. ففي قصيدة «الأرض» تجيء لحظة الولادة أسطورية الأبعاد، ثموزية الملامح، ترتبط بجدل الصراع بين الحشيش المضيء، والقبور، مثلما ترتبط بالصراع بين الرجولة الحبيسة في قبضة المستعمر البريطاني والأنوثة التي تربّي جديلتها بانتظار الفارس الذي سيحررها بعد أن تدلي له ضفائرها، ليصعد ويخرجها من القلعة الحصينة.

في تلك القصيدة المرتبطة بالوجدان الجمعي للأمة، تتزامن لحظة الولادة مع ولادة جماعية، فتغدو جملة «وفي شهر آذار» مجسّدة للصلة بين الحياة ونقائضها، فيكون مقدم هذا الشهر تجسيداً لحركة الحياة ودوره الخصب والبعث.

بعد عشرين عاماً عاد درويش إلى لحظة الولادة تلك في قصيدته «في يدي غيمة». وجاءت تلك العودة في إطار ما يعرف في عالم السيرة الذاتية بصناعة أسطورة الذكرى الأولى التي تتمحور حول الولادة والأم والأب والبيت والحيوانات المنزلية والموت والجنس.

تجيء لحظة الولادة في إطار لازمة شعرية تتكرر أربع مرات في ثنايا القصيدة، ويجيء تكرارها مؤشراً على طبيعة البنية التي تسعى لتشكيل ثنائية من التناقضات ، فالطفولة البريئة تتفتح في لحظة تراجيدية تماماً:

أسرجوا الخيل

لا يعرفون لماذا

ولكنهم أسرجوا الخيل في السهل

يرسم السارد في القصيدة الآفاق المكانية والزمانية للحظة الولادة ، لتنبثق البروة، التي تعرّضت للتدمير والمحو بعد ذلك، من حواف الأساطير:

كان المكان معدّاً لمولده: تلّة

من رياحين أجداده تتلفّت شرقاً وغرباً. وزيتونة

قرب زيتونة في المصاحف تعلي سطوح اللغة

ودخاناً من اللازورد يؤثث هذا النهار لمسألة

لا تخصّ سوى الله

إن هذا المناخ قرآني في دلالته العميقة، فهو يصبغ أو يكاد على المكان أجواء الفردوس. لذا كان من الطبيعي أن يختتم السارد تجليات المشهد الفردوسي بالتجلّي الإلهي. أما الزمان فهو آذار. وقد أضفى عليه السارد رقّة وعذوبة تتلاءم مع رقة المكان وجمالياته. وإذا كان درويش قد استعار في قصيدة «الأرض» وصف إليوت لنيسان ، ليصبغ به آذار، فإنه يعيد تشكيله هنا، ليضفي عليه جمالية حالمة:

آذار طفل

الشهور المدلل. آذار يندف قطفاً على شجر اللوز

آذار يولم خبيّزة لفناء الكنيسة

آذار أرض لليل السنونو، ولامرأة تستعد لصرختها

في البراري وتمتد في شجر السنديان

لا يتناقض الزمان مع المكان في الملامح، فكلاهما مرتبط بالربيع ولحظات الخصب، لكن مشاهد المكان كانت فردوسية، في حين كانت اللحظة الزمنية دنيوية، تستمد ملامحها من معالم القرية الفلسطينية، والمشهدان يوضحان قدرة درويش المدهشة على المزج بين الأرضي والسماوي ، والعام والخاص، والمحلّي والإنساني لتشييد أبعاد اللحظة الحياتية.

أما لحظة الموت فقد ظلّ درويش يتوقف منذ بداياته عندها. فقد عايشها شعره الذي أعار إيقاعه إلى مأساة شعبه، فبقي يرصد موت الشهداء، وظلّ يحرسهم من هواة الرثاء، وظلّ يرصد موت أصدقائه من الشعراء والمثقفين والمفكرين والمناضلين. وكان وهو يكتب قصيدته «سنة أخرى فقط» يرسم صورة للموت المرتبط بالمقاومة والأرض والهوية، وظلّ

يحرص على أن يربّي الأمل للوصول إلى الحياة الأجمل. أما هاجس الموت الشخصي فقد بدأ يطل في قصيدته منذ عام ١٩٨٥ يوم تمرّد قلبه عليه. لكن الموت آنذاك جاء ممتزجاً بالحب، وكان الحب والموت يتصارعان في قلبه ويتصارعان عليه؛ ليتعمّق هذا الهاجس بعد ذلك بأربع عشرة سنة على نحو مختلف في جداريته، التي تجسّد على المستوى البنيوي مشروعاً فنياً ضخماً، احتشد له درويش بوصفه واحداً من مشاريع العمر، الذي تجلّى من خلال تشكيل عناصر متباينة في إطار فنّي مركّب على مستوى الرموز والعناصر والألوان والإشارات والدلالات.

في تلك القصيدة ذات الإيقاعات المتعددة، والمشاهد التي تنتقل بين عالمي الصيرورة والكينونة، وتمزج بين الفردي والجماعي ، تتحرر الذات من أبعادها المادية ومن سجن الجسد، لتتحول إلى مجموعة من الآفاق الحرة المتحررة من المحسوس. فالذات ستصير فكرة تنتشر مثلما يهطل المطر، وستصير شبيهاً بطائر الفينيق الذي يبعث حياً من رماده بعد أن يحترق جناحاه، وستصير شاعراً جديداً متحرراً من شرطي الزمان والمكان ، وسيصير دالية تفارق وجودها المادي وتتحرر منه بتحولها إلى نبيذ يشربه الناس. إنها تحولات تنطوي على صور حية للعلاقة بين الموت والبعث، وتصوغ نغمة تعلي من شأن الإرادة الواعية بوصفها نقيضاً للإذعان السلبي:

فلتكن العلاقة بيننا

وديّة وصريحة: لك أنت

ما لك من حياتي حين أملأها

ولي منك التأمل في الكواكب

لم يمت أحد تماماً. تلك أرواح

تغيّر شكلها ومقامها.

غير أنّ العلاقة مع الموت التي جاءت من خلال لغة بعيدة عن التجريد الذهني، وإن كانت شديدة الاقتراب من عالم الأفكار الفلسفية ، أخذت أبعاداً صراعية عندما اقترب

الموت من القصيدة، لأن هذا الاقتراب لا يقود إلى أي ضرب من التحولات، بل يقود إلى الهزيمة:

ألديك وقت لاختبار قصيدتي؟

لا. ليس هذا الشأن شأنك

(٢)

يحتاج شعر درويش ، الذي ظلّ يتطوّر ويتكامل، إلى قراءات نقدية عديدة، ليتم اكتشاف ما ينطوي عليه هذا الشعر من ثراء وبساطة وجمال، ويمكن لي في هذه المداخلة أن أقسمه إلى ثلاثة أسفار كبرى:

أ. سفر التكوين: ويضم هذا السفر دواوين درويش الشعرية ابتداءً من «عصافير بلا أجنحة»، الذي حذفه درويش من أعماله لأنه يمثل مراهقته الشعرية لا طفولته. انتهاء بديوان «حبيبتي تنهض من نومها».

إن شعر درويش في هذا السفر يشكّل ، وفقاً لمصطلحات النقد ما بعد الكولونيالي، بالسرد عن طريق الكتابة. فقد تفتّح وعي درويش الشاب في فضاء بالغ التعقيد. فقد وجد نفسه في دولة تعلن أنها ليست دولته ودولة مواطنيه العرب، وإن كانت تعلن أنها دولة أناس يعيشون في شتى أرجاء العالم. ووجد أهله يعيشون في قرى مقطعة الأوصال، تقع على حواف مدن فقدت سكانها الأصليين، وغادرها مثقفوها، وتوقفت جرائدها عن الصدور ، ومطابعها عن إنتاج الكتب . كان على الهامش العربي أن يستعيد حضوره في خضم هذه المركزية العبرية؛ لذلك كان شعر درويش يؤسس لآليات التواصل مع المتلقي البسيط عن طريق الإيقاع التفصيلي المنضبط، والقافية المتواترة، وروح التحدي العالية، والتحريض القوي. ومع ذلك فقد استطاع درويش أن يصنع رموزه البسيطة آنذاك، التي تمثلت في شجرة الزيتون والمنديل والقمر، وأن يشتبك مع الآخر على نحو تستعيد فيه الأنا المهمشة لوناً من خطاب القوّة، في وجه سلطة محتلة ذات هوية مضادة، تمارس على الأنا

أنواع الإقصاء، والحذف والتدمير. لقد صار درويش يسمّي نفسه منذ «عاشق من فلسطين» المغنّي وأياً كانت الدائرة التي يتحرّك فيها المغني من حيث الضيق والاتساع، فإنه يقدّم من خلال غنائه المأساة لأغنية حزينة أو لحن دموي، ليقوم الغناء برسم قيامة وطنه في إطار انبعاث الطبيعة الذي يصاحب تلك الحركة.

سفر الخروج :

عرف محمود درويش ثلاث لحظات كبرى من الرحيل أسهمت في تشكيل منظوره للعالم وأثرت في تجربته الشعرية وطريقة تشكّلها. كانت الأولى يوم غادر درويش الطفل، بعد النكبة الأولى، مسقط رأسه، ليعود إليها «متسللاً» ، أما الثانية فكانت يوم غادر درويش فلسطين عام ١٩٧٠ إلى موسكو لغايات الدراسة، ليمضي هناك ما يقرب من العام، ليتوجه إلى القاهرة التي وصلها في ٩/ ١٢/ ١٩٧١ ، لينتقل إلى بيروت عام ١٩٧٢. أما الثالثة فكان رحيله عن بيروت عام ١٩٨٢ إثر الاجتياح الإسرائيلي ليتوجه إلى باريس التي أقام فيها حوالي عشر سنوات.

وإذا كان الحديث عن الرحيل الأول متعذراً ، لضيق المقام، فإن من الضروري أن يشار أن درويش سكت عن هذا الرحيل في سفر التكوين، لأنه كان منشغلاً آنذاك، مع زملائه ، بسطوة اللحظة الحاضرة، وهيمنتها القاسية. ليجيء استحضاره للحظة الأولى بعد خروجه عام ١٩٧٠، وكأن هذا الخروج يستدعي شبيهه في عالم الطفولة. وقد جاء استحضار درويش لذلك الخروج في «يوميات الحزن العادي» الذي صدر عام ١٩٧٣، وفيه يستعيد درويش، في إطار قريب من السيرة الذاتية لحظتي الخروج والعودة، فيروي الوقائع بتدفق وحميمية من غير أن يغرق في الفجيعة التي تدمّر المقدرة على الرؤيا والتحليل. وقد عاد درويش إلى تلك اللحظات في الرسائل التي تبادلها مع سميح القاسم بين عامي ١٩٨٦ و ١٩٨٨، ويبلورها في «لماذا تركت الحصان وحيداً؟» بعد أن أخضعها لشروط الكتابة الشعرية التي تخرج اللحظات من تاريخيتها وتطلقها في فضاء أكثر تحرراً.

شهدت مرحلة الخروج انتقاله نوعية كبرى في القصيدة الدرويشية؛ وكانت دواوينه

ابتداء من «أحبك أو لا أحبك» عام ١٩٧٢ مروراً بـ«محاولة رقم ٧» ١٩٧٤ و«تلك صورتها وهذا انتحار العاشق» ١٩٧٥ و«أعراس» ١٩٧٧، ترسم في مجملها تراجيديا الخروج التي تجيء شبيهة بخروج آدم من الجنة.

شرع درويش ، في هذه المرحلة، يمزج اليومي بالمجرّد، ليقدّم رؤيا مغايرة لعالم تلاشت منه الثنائيات المتقابلة واليقينيات الصارمة، وصار هذا العالم مزيجاً من الواقع والحلم والحياة والموت والفرح والمأساة والمستحيل والممكن.

ومنذ أن كتب درويش «سرحان يشرب القهوة في الكافيتريا» بدأت قصيدته تنتقل من النصّ الغنائي ذي الصوت المنفرد إلى النصّ الشعري المركب، الذي ينهض على تآزر صوره البسيطة والمركبة والكلية، وينبني على حوارات داخلية وخارجية، ويتكئ على آليات السرد والبناء المقطعي والدائري ويستعين بتيار الوعي. لقد شرع درويش يصنع بالتدريج أساطيره من خلال شخصيات تبدأ من عالم الواقع لتنتهي في عالم الأساطير، وتجمع في إهابها بين البطولة والمأساة، وتنطوي على رمزية المأساة ، وعمق الوعي الجمعي وما يرتبط به من ذاكرة.

لقد صار درويش يصنع نصوصاً ذات بنية رمزية لا تفصح عن مخزونها إلا بعد الوصول إلى عمق السياق النصي، الذي صار يتشكل من طبقات متداخلة، وبدأ رحلته في تشكيل النص الشعري الذي يحقق هويته في شعريته أكثر من تحقق تلك الهوية في مرجعيته. ومن هنا صار ما يخفيه النص يساوي أو يفوق ما يبديه، وصارت قراءة درويش تجمع بين المتعة والمعاناة، لأنه صار على القارئ أن يسعى وراء دلالة متحولة، تتشكّل في ضوء حركة جدل داخلية، يصعب حصرها والتنبؤ بمساراتها.

(٣)

امتلاك المعنى

شرع درويش بعد خروجه من بيروت عام ١٩٨٢ ، يعيد النظر في تجربته الشعرية،

ويتأملها بروح نقدية ، ويسعى بوعي وتصميم لتدمير مرجعياته، مثبتاً قدرة مذهلة على التحول والتحرر من سطوة ماضيه الشعري. وقد شرع درويش منذ «مديح الظل العالي» في السير في هذا الطريق، على الرغم من نبرة تلك القصيدة الخطابية، وجمعها بين الإحساس العميق بالفخر، والشعور الذي لا حد له بالانكسار.

ويمكن أن يشار إلى العديد من الثوابت التي شرع درويش يخرج عليها ويعيد النظر فيها. فمنذ «حصار لمدائح البحر» بدأ درويش زمناً شعرياً جديداً، يسعى للانفتاح على معارف شتى، وثقافات متعددة، ويستوعب في بنيته عناصر قادمة من المسرح كالحوار والأقنعة واختلاط الذوات، وأخرى قادمة من السينما كالقطع والمزج، وأخرى قادمة من الموسيقى التي شرع يستثمرها في صناعة تنويعات جديدة، حيث تتجاور في قصائده إيقاعات شتى، بعضها مرتفع وبعضها منكسر، وبعضها الآخر منساب. دون أن تغفل هذه القصائد عن استثمار المعارف والأفكار والأساطير والموروث الشعبي ، من أجل إثراء البنية، وصولاً إلى حداثة بليغة تعي لغة الموروث وتثور عليها لتعيد تركيبها على نحو شعري يستطيع الجمع بين العقل والوجدان ، واستبطان الذات المشظاة ووجدانها الجريح.

في خاتمة قصيدة تحمل عنوان «تدابير شعرية»، يسأل درويش سؤالاً ظلّ يسعى للإجابة عنه:

منذ وجدت القصيدة شرّدت نفسي

وسألتها:

من أنا؟

من أنا ؟

لقد أجاب درويش عن هذا السؤال في «بطاقة هوية»، لكن إجابته تلك ظلّت تمثل استجابة الذات لتحدي الآخر وسعيه لإلغائه وتدمير مكونات هويته. وإذا كان درويش لا يتنكر لإجابته القديمة، فإنه ظلّ يسعى منذ خروجه لتأسيس ذات حضارية، تظلّ تطرح السؤال على نفسها ابتداء من العصر الجاهلي كما في «قافية من أجل المعلقات».

من أنا ؟ هذا سؤال الآخرين ولا جواب له، أنا لغتي
... أنا ما قالت الكلمات

في هذه النصوص ظلّ درويش يسأل ولا يجيب، كما رأينا في «لاعب النرد» ، لكنّ الذاكرة الفردية والجمعية لا تتوقفان عن الحركة والتجميع والتحليل، فتجمعان الوقائع والتواريخ الهامشية، ولحظات التراجيديا في التاريخ الإنساني: سوفوكليس، امرؤ القيس، المتنبي، الحمداني، يوسف النبي، العشّاق العذريين، الهندي الأحمر، أمل دنقل.

ليصل درويش في « قال المسافر للمسافر» إلى النقطة الجوهرية في هذا المشروع الشعري العظيم ، الذي تترابط حلقاته، وتتداخل وتتنامى على نحو عبقري. ففي هذه القصيدة يتولد فعل الكتابة من خلال الحوار بين الشاعر وبين الغيب في الصحراء:

وفي الصحراء قال الغيب لي:
اكتب
فقلت على السراب كتابة أخرى
فقال اكتب ليخضرّ السراب

إن الكتابة هي فعل هوية، تتصل بالماضي لتعيد تشكيله، ليغدو فاعلاً ومعاصراً، مثلما أنها تشكل الضمانة للمستقبل والتحكّم بأبعاده. لذا تصبح الكتابة تجسيداً لرؤية الشاعر المعاصر وتوقه لامتلاك عالمه وتاريخه وأرضه:

فكتبت: من يكتب حكايته
يرث أرض الكلام ويملك المعنى تماماً

تلك أرواح لها شكلها ومقامها

د. جمال باروت *

يثير شعر محمود درويش سؤال الرمز الديناميكي في الشعر. يتضمن الرمز الديناميكي بطبيعته مفهوم الرمز، إلا أنه يتجاوزه في آن واحد إلى حل ما سمي في تاريخ النظرية الشعرية الرمزية بمسألة «الفعل الشعري».

إن الرمز بمعناه الفني قديم قدم الأدب، بل قدم اللغة وقدم الرؤى الأولى للإنسان، ذلك أن اللغة بطبيعتها ليست إلاّ منظومة من الرموز. لكن مفهوم الرمز الديناميكي يعيّن الرمز شعرياً بوصفه حلاً للمسألة الشعرية الأساسية من وجهة نظره وهي مسألة «الفعل الشعري». وتشير كلمة الفعل هنا إلى نوع خاص من أنواع الكلمات الإلهية. إنه على وجه الدقة الكلمة الخالقة للعالم، فما يسمى في الميثولوجيا بالكلمة الإلهية ، التي خلقت العالم، هو نفسه ما يسمى في القصيدة ـ الرؤيا بالرمز الديناميكي. وما يسميه «الافلوطين الحديث» بالمماثلة هو نفسه ما يدل عليه الرمز الديناميكي ، فإرادة المماثلة والرمز الديناميكي واحدة. إنها الإرادة الميتافيزيقية. ويكون فيها الشعر نوعاً من شعر أعلى للعالم.

---

* ناقد وباحث سوري معروف.

لا يعبّر الشعر هنا عن العالم بل يخلق عالماً جديداً. إن طبيعته ميتافيزيقية تنقل وسيلة معرفة داخلية مباشرة، أي معرفة تحدسية بالعالم. ونحن نطلق اليوم مدرسياً على ذلك اسم «الشعر ـ الرؤيا» وهو نموذج أو تخطيط للتفكير بالشعر بواسطة الرمز الديناميكي. النموذج نقي بطبيعته بوصفه نموذجاً، بينما الحالة الشعرية نفسها المجسّدة في قصيدة أو في تنظيم هندسي فني للحالة الشعرية هي حالة شديدة التعقيد، وأكثر انفتاحاً من مفهوم المدرسة الرمزية للرمز. وقد أنتج اختبار الرمزية الديناميكية في تاريخ الشعر العربي الحديث ما نطلق عليه اليوم بالقصيدة التموزية، وقصيدة الرؤيا الحضارية، والقصيدة الميتافيزيقية. وتندرج هذه الأنواع برمتها في نموذج الشعر ـ الرؤيا.

أحد أبرز الاتجاهات في شعر محمود درويش في نموذج الشعر ـ الرؤيا. وسأقارب ذلك حول رمزية «الأرض» في شعره، وتحديداً حول طبيعة الرمز الديناميكي التي تنفتح في آفاقها تلك الرمزية. كانت القصيدة التموزية في الشعر العربي الحديث أول الأنواع الشعرية الحديثة ـ التي تنقل الأرض من مستواها التجسيمي، أو الافتتان بالأرض بوصفها روح الطبيعة والإنسان المندغم بها ـ كما في التجربة الرومنتيكية العربية، إلى مستواها الكياني الوجودي أو الأنطولوجي، الذي تحضر فيه الأرض مشبعة بالوجود، وتغدو «أسطورة الشاعر»، وهي هنا في دلالتها المشتركة في القصيدة التموزية، نمط رمز تموز الذي يموت فرداً ويبعث جماعة، والذي مزج مع رمز المسيح بشكل يكون فيه موت تموز موتاً افتتانياً انبعاثياً للجماعة.

تتغلغل هذه الرؤيا التموزية الانبعاثية في شعر درويش . غير أن درويش عيّنها في شكل قصيدة، من خلال تحويله الرمز التموزي إلى نمط أصلي قومي لشعبه. وهذا يسمى بالميزات القومية للرمز لدى دارسي الرمز الديناميكي. يعود درويش هنا إلى المنابع الكنعانية الأولى، معيداً اكتشافها في ضوء التجربة الفلسطينية التراجيدية. وسأتوقف هنا بشكل خاص عند «قصيدة الأرض» التي تحيل مرجعياً إلى يوم الأرض الفلسطيني الذي اندلع في الثلاثين من آذار ١٩٧٦، والذي يحيل إليه درويش تضمينياً منذ أول القصيدة.

يحول درويش الأرض إلى رمز أصلي بقدر ما يفلسطن هذا الرمز. إننا إزاء كنعنة

الفلسطيني وفلسطنة الرمز الأصلي الكنعاني، أو «الرمز القومي». هذا الرمز هو رمز شعري أولاً وأخيراً ، بمعنى أن المعرفة الشعرية هي التي تعيد اكتشافه وخلقه بشكل يكون فيه رمزها أو أسطورتها. وفي مثل هذه المعرفة لا نفهم من الأرض المعنى بل معنى المعنى، المعنى (ستاتيكي) بينما معنى المعنى (ديناميكي) يتسم بآثاره الدلالية الحرة. وهذا محدد أساسي للفرق بين المعنى والدلالة ، فللمعنى محددات بينما تتجاوز الدلالة المحددات.

في شهر آذار ، في سنة الانتفاضة، قالت الأرض أسرارها الدموية «آذار» و«الانتفاضة» و«الأرض» ليست رموزاً عامة تعبر عن معان سابقة، بل هي رموز ديناميكية خالقة لآثار دلالية حرة، يتحول اسم آذار في إشارات حرة: الاستيقاظ، اخضرار المدى ، احمرار الحجارة، خروج المسيح أخضر مثل النبات، انتفاض الجنس في شجر الساحل العربي، الإخصاب ، الربيع الطليعي، الربيع النهائي، افتتاح نشيد التراب، تزويج الأرض لأشجارها، العصافير، الحقول، القمح ، دوالي الخليل، المطر، الأزهار، رائحة النباتات، زواج العناصر،الشبق الكوني، العناق الزراعي في ذروة الحب، اشتباك النباتات واشتراكها في انتفاضة الجسم، نمو النباتات صاعدة في اتجاهات كل البدايات، الزيتون، العشب، جراح الحبيب، رائحة الأرض،... إلخ. وهذه كلها صور دلالية انبعاثية تطلق إشارات حرة، تحضر فيها الصورة الرمزية الدينامية للأرض مشبعة بالوجود، أي في جوهرها الكياني الشعري.

حوّل محمود درويش اسم تموز إلى آذار: «آذار يأتي إلى الأرض، من باطن الأرض يأتي». ليس هذا التحويل شكلياً بل دلالياً ديناميكاً ينطوي على «أسطرة يوم الأرض»، و«قومنته» فلسطينياً في آن واحد. المرجع حاضر لكن الدلالة طليقة. و«يوم الأرض» هو «تجل» من تجليات «قداسة» الأرض، تضطلع فيه الفتيات اللواتي يستشهدن على باب مدرسة ابتدائية بوظيفة القربان الابتدائي. وفي الآثار الدلالية المفتوحة أيضاً ليست «جراح الحبيب»، إلا «شقائق النعمان»، التي تنبت من دم «كنعان» ، وهو الاسم الكنعاني لـ «تموز» في المراجع الأسطورية ثم يدمج النص دلالياً ؛ كنعان مع المسيح. في فهم الرمز التموزي أو الكنعاني، ينهض نعمان في دورة المواسم، إلاّ أنه في الفهم المسيحاني - الافتدائي ينهض المسيح في الروح. دمج الأرض والروح، كنعان والمسيح، هو دمج أنطولوجي للأرض الفلسطينية.

وفي إشارات النص نفسه ليس كنعان إلاّ تجلياً للمسيح : «خروج المسيح أخضر مثل النبات»، «اخضرار المدى واحمرار الحجارة» . إننا إزاء الموت القرباني الافتدائي في يوم الانتفاضة، وإزاء صورة الانبعاث الكوني للأرض في بعثها الفلسطيني في «سنة الانتفاضة».

شهر آذار في سنة الانتفاضة، هو الانبعاث الفلسطيني. لكن درويش يقوله بمعنى المعنى وليس بالمعنى، وبمنهج الصورة الديناميكية وليس الصورة الستاتيكية، هذه السنة هي «انبعاث المغني» في القصيدة نقرأ:

وراء الظلال

ينام المغني وحيداً

وفي شهر آذار

تصعد منه الظلال

المغني كدال يستدعي تموز، أو كنعان الذي ليس إلاّ عازفاً على المزمار كما في النمط الأصلي. الظلال في الدلالة الحرة تشير إلى قيامته من نومه. يرتبط النوم بالسكون بينما يرتبط الصعود بالحركة. وترتبط الظلال بالصعود. فنحن إزاء صورة حركية.

في هذه القصيدة لا يستخدم درويش ولا مرة واحدة اسم تموز أو عشتار. لكنه يستخدم اسم المسيح. إلاّ أن إحالاته هي لتداخل دلالي معقد يشكل رمز القصيدة الديناميكي.

يقودنا ذلك ـ في هذه المحاولة المكثفة — إلى مقاربة طبيعة الرؤيا الشعرية نفسها. الرؤيا الشعرية بطبيعتها ميتافيزيقية مهما اشتملت على إحالات مرجعية. وفي هذه الرؤيا يمكن أن نلمس المعرفة الثاوية فيها على أنها العلاقة بين «المعنى» و«الصورة».

«المعنى» منزه بينما الصورة مجرد «تجل» من تجلياته. لا يساوي «المعنى» «الصورة» لكن «الصورة» مجرد دليل إلى المعنى. وليس «المعنى» سوى «الله» ، بينما «الصورة» هي تجلياته التي يتجاوزها في وحدانيته، فهو هو . وهذه معرفياً توضع في الأناوطنية المحدثة بهذه الصيغة: هو هي ، لكن هي ليست هو، بل هو هو.

نعم كان درويش يمتح من منابع أناوطنية محدثة. لقد «ألهن» «الأرض» بوصفها «المعنى»

أو «الإله الخالق المؤسس». وعليّ أن أضيف هنا أن هذه المنابع تلتقي مع المنابع الصوفية الإسلامية في حلها لمسألة العلاقة بين «المعنى» و«الصورة»، وهذا هو من الأثر الدلالي للقصيدة العظيمة. ففي الوقت نفسه تثير هذه القصيدة حلولية «المعنى» في «الصورة»: «أنا الأرض والأرض أنت» . تحيل «أنا الأرض» إلى «أنا الحق» أو «المعنى». وهذا يشير إلى الزخم الديناميكي للرمزية الشعرية.

لم يحتذِ درويش رمزاً سابقاً ، ولم يحاول أن يعبّر عن أسطورة وجدت قبله، لكنه حمّل معرفته الشعرية ليوم الأرض بكل مدّخراته، فصنع «أسطورته» نفسها. لا أريد أن أقول إن محمود درويش يجدد وظيفة الشاعر كصوت أعلى للجماعة في الفهم التاريخي للشاعر العربي الجاهلي، لكنني أعني تماماً أنه مثل ذلك بالنسبة إلى الشعب الفلسطيني، عبر شعرية «عالية» «تتذوّت» فيها الجماعة و«تتجمعن» الذات في آن «واحد». كان مخلصاً أن يكون شاعراً لنفسه فوجدناه شاعراً لشعبه ، من نوع الشعراء العظام الذين يؤسسون الرؤى الكبرى في حيوات شعوبهم. من نوع ملحمة الشعب الفلسطيني، عبر إبداعية «عالية» تجعل من الشعر «العلم» الروحي للشعب الفلسطيني. واستباقاً يجب ألاّ يفاجؤنا مثل هذا التعبير. فمحمود درويش ينتمي إلى سلالة شعرية رؤيوية كانت ترى في الشعر «علم العالم» أو روحه العليا.

القبض على الحياة في حضرة الموت

د. زياد الزعبي *

«الموت هو الخاتمة الفذة التي تكمل أسطورة البطل أو القديس أو الفيلسوف» أو الشاعر. فهل اكتملت أسطورة درويش أو حياته بموته؟ ربما تسبق الإجابة السؤال في هذه الحال؛ لأن «الحياة البشرية أشبه ما تكون بالعمل الفني الذي يلامس اكتماله بموت الفنان، إذ يكتسب إنتاجه كل ما له قيمة، ويتخذ موضعه في صميم التاريخ». ولأن السؤال ابتداء ربما كان مجرد تقرير في عرف البلاغيين وقواعدهم التي أضجرت درويش كثيراً.

هذه الكلمات لن تكون طريقي لرثاء درويش أو إضافة نص إعلاني يبتغي الإسهام في أسطرته، بل إنها مدخل لمعاينة الحالة أو الحالات الأكثر هشاشة في الإنسان الشاعر الذي لامس جلد الحكمة فأدرك أن «في كثرة الحكمة كثرة الغم، والـذي يزداد علماً يزداد حزناً»، كما يرى سفر الجامعة الذي أغرم به درويش، وتبنى لازمته «الكل باطل والكل قبض ريح» ليصل إلى أن «الحياة ظلال شاردة»،

* أستاذ النقد الأدبي بجامعة اليرموك.

ولأنها كذلك فإن علينا أن نحياها «حتى آخر قطرة»، وأن نستغلها حتى بقاياها، كما يتجلى في كثير من نصوصه، وخاصة في الجدارية، و«في حضرة الغياب»، وبعض نصوص «أثر الفراشة» مثلاً.

من هنا ، من حد الموت القاسي الذي يجرح الوجود الإنساني بيقين حدوثه، نندفع إلى الحياة بكل ما نملك من وسائل المخاتلة والخداع والخيال، وبكل ما نستطيع فعله فيها ولها : ننغمس فيها بإباحية مطلقة حيناً، ونتعالى عليها من أجلها، أو من أجل إدراك سرها الذي لا يكتشف أحياناً. نستجيب لحكمة سيدوري الإغوائية «لنحيا الحياة»، ونتعذب مثل جلجامش بحثاً عن الخلود المستحيل. لكن النتيجة في الحالين واحدة: نموت « وتواصل الحياة روتينها بعدنا، يا لها من إباحية، لا تفكر إلا بإشباع شهوتها»، كما يقول درويش في «كزهر اللوز...».

نموت ونحن نؤمن بيقيننا الذاتي أننا لم نعش ما يكفي لتحقيق ذواتنا، طموحاتنا ورغباتنا، وأعمالنا التي تنتظر إنجازها ، نموت وفي النفس حاجات إليها كما هي، والموت مخادع غدّار يأتي على غير انتظار أو توقع، إنه لا يمهلنا لكي ننجز ما نريد، ولا ينتظرنا لنكمل ما بدأنا:

«أيها الموت انتظر حتى أعدّ

حقيبتي: فرشاة أسناني، وصابوني

وماكنة الحلاقة والكولونيا والثياب

هل المناخ هناك معتدل؟»

هكذا يلح درويش على الموت في مواطن كثيرة من نصوصه في العقد الأخير أن ينتظر من أجل أن ينجز ما لم يستطع إنجازه. لكن هل يمكن أن يصل الإنسان إلى الإحساس بأنه أنجز ما يريد، ثم يجلس برضا بانتظار الموت أو يذهب هو إليه؟ لم يقع هذا؛ لأن الإنسان كائن آني يعيش في الحاضر المثقل بالآمال والرغبات والأعمال التي يريد إنجازها. في أي لحظة نتصور فيها حضور الموت يكون بين أيدينا ما نريد عمله، ولذا نقرأ:

الوقت طار ولم أطر معه

توقف ـ قلت ـ لم أكمل عشائي بعد

لم أشرب دوائي كله

لم أكتب السطر الأخير من الوصية

إن اقتران الموت بالتشبّث بالحياة عند درويش وبخاصة في السنوات العشر الأخيرة من عمره، يمثل ظاهرة كبيرة في شعره لا ترتبط بمرضه ومناجزته الموت على المستوى الفردي، مرات عديدة في حياته حسب، بل هي تعود كذلك إلى الإطار الذي عاش فيه درويش وعاينه، والذي تجلت فيه صور الموت في حالات مرعبة متجددة، بدءاً من الاقتلاع من الأرض والبيت، ومروراً بالمنافي، ثم رحلة العودة إلى الوطن الحلم حيث تكثّف حضور الموت وديمومته وعنفه. يضاف إلى هذا كله الأبعاد المعرفية، والحساسية الشعرية الفائقة، والتأمل الفلسفي التي شكّلت كلها عناصر فعالة في معاينة درويش الموت ومحاورته، ورسم صوره في ضوء كل هذه المعطيات التي تنبثق من الذات وتتحد بالذات الجمعية الفلسطينية، فحين يغدو الموت روتيناً يومياً في حياة شعب وعلى مدى عقود من الزمن الدموي، لا تعود هناك إمكانية للتمييز بين الفردي والجمعي، بل ينحل الفردي في الجماعي، والجماعي في الفردي، وهكذا تغدو كل حالة فردية حالة جماعية في الوقت نفسه، وهو ما نشهده في الواقع الفلسطيني اليومي، وفي الكتابة الفلسطينية التي ترسمه وتعبّر عنه وتحفظه وشماً في الذاكرة من أجل بقاء لا ينتهي.

«لولا حضرة الموت لما وجدنا أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر للحياة وجهاً لوجه»،

هل كان «حضرة الموت» الدافع الذي جعل درويش يعاين ذاته وتاريخ شعبه وأرضه في الهزيع الأخير من العمر؟ لعل استقراء كتابات درويش الأخيرة النثرية والشعرية منها على حد سواء تضع المرء أمام هذه الحال المدهشة. لقد استعاد درويش سيرته في سياق سيرة الأرض والشعب الفلسطيني، استعادهما مقترنين بالموت ومتشبثين بالحياة. فهو عاش مصادفة، وكان يمكن أن يموت بعد ساعة من ولادته مثل أخته «التي صرخت ثم ماتت ولم تنتبه إلى أنها ولدت ساعة واحدة ولم تعرف الوالدة»، كما قال في «لاعب النرد». وهذا ما عبّر عنه بوضوح وتفصيل مؤلمين:

«عشت؛ لأن يدا إلهية أنقذتك من حادثة.. وعشت؛ لأن كثيراً من الرصاص الطائش مر بين ذراعيك ورجليك ولم يصبك في قلبك ، كما لم يشج حجر طائش رأسك، وعشت؛ لأن سائق الشاحنة انتبه في اللحظة الأخيرة إلى ولد يصرخ بين مؤخرة الشاحنة والجدار الذي تلتصق به، وعشت؛ لأن سائق سيارة رأى في الظلام قميصاً أبيض واقفاً على حافة الشارع،.. وعشت؛ لأن ضوء القمر اخترق الماء وأضاء صخوراً مدببة أقنعتك بأن الموت سيكون مؤلماً لو قفزت من تلك الصخرة إلى البحر لا سباحة في مياه الأبدية. وعشت؛ دون أن تعرف كيف تصوغ كلمات الشكر البسيطة: حمداً للحياة حمداً. ولم تسأل إلاّ متأخراً: كم مرة مت ولم أنتبه؟ وكلما مت وانتبهت التهمت الحياة كحبة خوخ، فلا وقت طويلاً للخوف من المجهول ما دامت الحياة وهي أنثى مشغولة عن الموتى بتجديد صباها وفجورها وتقواها على مرأى من المحرومين» . (في حضرة الغياب، ٥٠ ـ ٥٢)

إذا كان هذا النص تعبيراً عن مواجهة الذات الفردية للموت، فإن نصوصاً أخرى تتأمل الموت ـ القتل الذي يتعرض له شعب بأكمله، ولكنه كان دائماً وما زال ينتصر على الموت ويتشبث بالحياة ويعذب قاتله الذي لا يفهم كيف تنبثق الحياة من الموت نفسه، وكيف ينتصر القتيل على قاتله: «كم مرة نبدأ من البداية؟ ونجونا من موت كثير، وهزمنا النسيان، الصمود هو البقاء والبقاء أول الوجود. وصمدنا وسال دم غزير على السواحل والصحارى.. دم فاض عن حاجة الاسم إلى هوية وحاجة الهوية إلى اسم.

وسال دم غزير حتى صار قيافة الدم دليل العدو إلى طمأنة ذاته الخائفة مما فعل بنا، لا مما قد نفعل به ... صرنا شبح القتيل الذي يطارد القاتل في النوم وفي اليقظة وفي ما بينهما فيضطرب ويكتئب ويشكو من الأرق ويصرخ: ألم يموتوا بعد؟ كلا فقد بلغ الشبح سن الفطام وسن الرشد وسن المقاومة وسن العودة».

إن هذه المراوحة بين تأمل الموت الفردي والموت الجماعي تظهر الرؤيا التي ينطلق منها درويش في التعبير عن مواجهة الموت بالتشبث بالحياة على المستويين الفردي والجماعي في آن، وهو يصوغ أفكاره وتأملاته في هذا الموضوع في قصائده ونصوصه.

الموت في الجدارية

تمثل الجدارية النص الخالص للموت ومحاورته على نحو يتسم بثراء مدهش في الخيال والمعرفة والبناء، وهو ما يتمثل في استحضار أعظم الأعمال الإنسانية التي تأملت جدلية الحياة والموت، سواء أكانت ذات مصادر أسطورة أم أدبية أم دينية، وعملت على أن تنحل فيها وأن تكون جزءاً من مكوناتها، وهو الأمر الذي يمنح الجدارية بنية فكرية وفنية، وعمقاً وأبعاداً تجاوز العناصر الجزئية التي تتكون منها، لتغدو بؤرة تجتمع فيها التجارب والأعمال الإنسانية المعبرة عن جدلية الموت والحياة: ملحمة جلجامش، وأساطير المصريين، واليونان والكنعانيين ، والعبرانيين، وتعود لتنبثق منها مرة أخرى (٢٠). وهذا ما يعني أننا أمام «نص» يحتوي كل تلك النصوص ويذوبها في أرضه لتتجلى في موجود جديد له سماته ووجوده الخاص به، إنه «جدارية محمود درويش» التي تعاين الحياة في الموت، وتنتصر لفن الحياة، وكذلك لحياة الفن.

في الجدارية إحالات على قابيل، وأيوب، وأوزيريس وعناة وجلجامش، والفينيق، والجامعة، ولوط، ونرجس،والمسيح، وطرفة والمعري والخيام، وهيروشيما، والوجوديين، وفيها كذلك نصوص مقتبسة غير قليلة من هذا الإرث الإنساني كله، فثمة نصوص كاملة مأخوذة من سفر الجامعة ونشيد الإنشاد (ص ٨٥ ـ ٩٠) ، وأخرى من ملحمة جلجامش (ص ٨٠ ـ ٨٤)، ومن المعري وعمر الخيام، ومن مصادر أخرى عديدة، وهو ما يجعل من الجدارية نصاً يعتمد في مكوناته على حشد كبير من النصوص السابقة التي تحضر في صور عديدة من أشكال التناص. فهذا نص أشبه بلوحة ضخمة من الفسيفساء تجتمع فيها بعناية فائقة كل العناصر والمكونات التي تسهم في تشكيلها تشكيلاً فنياً مهندساً بعناية فائقة (٢١). وهذا ما يجعل عملية قراءتها أو فهمها مشروطة بالوقوف على ما تحيل عليه، وهو أمر عسير على أكثر القارئين، إذ يتعين عليهم أن يمتلكوا من المرجعيات المعرفية ما يمكنهم من اقتفاء خطى «البناء» التي تضرب في كل الاتجاهات. (٢٢)

فإذا وقف القارئ أمام هذا الجزء من النص الذي يخاطب فيه أنكيدو البطل في ملحمة جلجامش :

ظلمتك حينما قاومت فيك الوحش

بامرأة سقتك حليبها، فأنست

واستسلمت للبشري . أنكيدو ترفق

بي وعد من حيث مت لعلنا

نجد الجواب فمن أنا وحدي؟

فإن عليه ليس فقط أن يعرف النص المحال عليه، وهو ملحمة جلجامش (٢٣)، بل ينبغي كذلك إدراك مغزى النص الأول، واكتشاف الطريقة التي انحل فيها في النص الراهن في سبيل الوصول إلى شكل من أشكال التواصل مع النص الجديد، وفهم المعاني أو المغازي المحتملة فيه. فالإحالة في النص تصبح العنصر الحاسم في الدخول إلى عالمه وإيجاد السبل إلى تأويله.

إن عملية التأويل المشتبكة بالإحالات تمر ابتداء بمعرفة الإحالة ومصدرها، وفهم النص أو الموقف أو الحالة المحال عليها، ثم العودة إلى معاينتها في النص الراهن، واكتشاف كيفية حلولها أو انحلالها فيه، والوظيفة التي يمكن أن تؤديها فيه من خلال عملية التفاعل الناجمة عن انفصالها عن سياقها التاريخي الثقافي ودخولها في نص ثقافي تاريخي جديد. ومن هنا تنفتح بوابات التأويل، وتتناسل المعاني والقراءات ، وندخل في جدلنا الأبدي مع وجودنا الذي يتحقق في نصوصنا أكثر مما يتحقق في وجودنا الطيني الهش.

في مجموعاته الشعرية الأخيرة بدا درويش مسكوناً بإحساس ممض بحضور الموت وفي الوقت نفسه برغبة عارمة في الحياة، لقد اجتمعت في قصائد كثيرة في «كزهر اللوز أو أبعد» صور تعاين الموت وأخرى تعانق الحياة، ولعل ظاهرة المزج بين الموت والحب تؤشر على بعد وجودي ورؤيا فلسفية لاقترانهما ثم تجليهما في الفن، وأشير هنا إلى نموذج باهر معبر عن هذه الحال تمثله قصيدة «نهار الثلاثاء والجو صاف» في ديوان كزهر اللوز ...

ولو أستطيع الحديث إلى شبح الموت

خلف سياج الأضاليا لقلت: ولدنا

معاً توأمين أخي أنت يا قاتلي
يا مهندس دربي على هذه الأرض
أمي وأمك فارم سلاحك
لو أستطيع الحديث إلى الحب بعد
الغداء لقلت له : حين كنا
فتيين كنا لهاث يدين على زغب
المفردات وإغماءة المفردات على
ركبتين

هذه هوامش على بعض نصوص لدرويش وهي سعي إلى قراءة لظاهرة تلازم الموت والحياة في شعره، سعي إلى إيجاد طريق إلى درويش الإنسان الكائن الطيني الهش الذي يعاني أرق الوجود، الحب حين يغيب، والأرض حين تهجر، والحنين حين يتفجّر ، والأشواق حين تشتعل أو تخبو، والرغبات حين لا تسعفها القدرة أو حين لا تجد موضوعها الإنساني الذي يفتقد ذاته التي يراها تتحول عند الآخرين إلى موضوع. نحاول أن نجد الطريق إلى الإنسان المحكوم بالموت وحب الحياة.

تحـــــولات محمـــــود درويـــــش

فخري صالح *

خسرنا برحيل محمود درويش قامة عالية في الشعر العربي المعاصر، وطاقة إبداعية خلاقة أخلصت للشعر والكتابة وصرفت عمرها القصير على هذه الأرض لكي تنجز مشروعا شعريا وثقافيا كبيرا ظل الراحل يبلوره إلى آخر يوم في حياته. وقد سعى الشاعر الراحل إلى هضم التجارب الشعرية العربية والعالمية ليطلع بصوته المتفرد الخاص الذي لا يشبهه في تاريخ الشعر العربي صوت آخر.

من هنا يمكن القول إن تجربة الشاعر الراحل تطورت من خلال احتكاكها بالتجارب الشعرية العربية في البدايات، واستطاع الشاعر أن يتعرف على التطويرات الشكلية والخيارات التعبيرية لهذه التجارب ويعيد صياغتها بما يخدم قصيدته وطموحه للتعبير عن مأساته الوطنية والمقاومة الفلسطينية الطالعة في تلك المرحلة التي صعد فيها نجمه كشاعر بارز من شعراء جيل المقاومة. ونحن نعثر في «أوراق الزيتون» (١٩٦٤)، وفي «عاشق من فلسطين»

* ناقد أردني بارز .

(١٩٦٦) على بذور تطور تجربة درويش الطامحة إلى الانفلات من أسر الشخصية القالبية لشعر المقاومة، وذلك عبر الاحتفال بالحسي وتوليد الصور الشعرية المركبة والغريبة التي أصبحت من العناصر الأساسية في تجربة الشاعر عبر منعرجات تطورها.

بهذا المعنى يمكن النظر إلى مجموعات درويش الأولى بوصفها تمارين في الكتابة الشعرية التي ستأتي لاحقا في «أحبك أو لا أحبك» (١٩٧٢) و«محاولة رقم ٧» (١٩٧٤) وهما المجموعتان الشعريتان اللتان توجتا محمود درويش واحدا من الشعراء العرب الكبار في القرن العشرين. لقد استطاع الشاعر في عدد من قصائد هاتين المجموعتين الشعريتين أن يحقق طموحه في جَدْل التعبير عن التراجيديا الفلسطينية مع التطوير الشكلي للقصيدة العربية المعاصرة، وذلك عبر ابتداع صور مركبة يندغم فيها الحسي بالتجريدي، وتنشأ ظلال المعنى فيها من التقاء التجربة الحارة النازفة بجسد الكلام، وبالإيقاع المتفجر المتصاعد في قصائد تشبه الأعمال الموسيقية السيمفونية بحوار الآلات المتعددة فيها. يصدق هذا الوصف على قصائد مثل: «سرحان يشرب القهوة في الكافتيريا» و«الخروج من ساحل المتوسط» في «محاولة رقم ٧». وهو ما يهيئ الشاعر لانعطافة حاسمة في شكل قصيدته وصوره الشعرية وطبيعة بناء قصيدته بعامة. وتتحقق هذه الانعطافة في مجموعتيه: «هي أغنية، هي أغنية» (١٩٨٦)، و«ورد أقل» (١٩٨٧) حيث تصبح القصيدة أكثر كثافة واختزالا، وأكثر التفاتا إلى ما هو كوني في التجربة. ثمة في قصائد هاتين المجموعتين اشتغال على ثيمات صغيرة كانت مهملة ومقصاة في شعر درويش السابق، ومحاولة لأنسنة الهزيمة والخسارات التي يحولها الشاعر إلى أغان للعادي والبسيط والمشترك الإنساني في لحظات الهزائم الشخصية والجماعية.

إن درويش يجدل، في هاتين المجموعتين، التطوير الشكلي بمسرحة المأزق الفلسطيني بعد الخروج من بيروت عام ١٩٨٢ حيث يتجلّى انسداد الأفق في صور شعرية تعبر عن الإرهاق وفقدان الأمل والإحساس بالتراجيديا الفلسطينية وقد قاربت عناصرها على الاكتمال. وفي ذروة هذا الانسداد والتيقن من اليأس الشامل يفتح الشاعر قصيدته على أمل غامض يتمثل في نهايات القصائد المفتوحة.

تضيق بنا الأرض. تحشرنا في الممر الأخير، فنخلع أعضاءنا ونمر
وتعصرنا الأرض. يا ليتنا قمحها كي نموت ونحيا. ويا ليتها أمنا
لترحمنا أمنا. ليتنا صور للصخور التي سوف يحملها حلمنا
مرايا. رأينا وجوه الذين سيقتلهم في الدفاع الأخير عن الروح آخرنا
بكينا على عيد أطفالهم. ورأينا وجوه الذين سيرمون أطفالنا
من نوافذ هذا الفضاء الأخير. مرايا سيصقلها نجمنا.
إلى أين نذهب بعد الحدود الأخيرة؟ أين تطير العصافير بعد السماء
الأخيرة؟ أين تنام النباتات بعد الهواء الأخير؟ سنكتب أسماءنا بالبخار
الملون بالقرمزي. سنقطع كف النشيد ليكمله لحمنا
هنا سنموت. هنا في الممر الأخير. هنا أو هنا سوف
يغرس زيتونه... دمنا. (ورد أقل)

في القصيدة السابقة يعيد درويش إنتاج التجربة الفلسطينية، يلخص الشرط التراجيدي للوجود الفلسطيني بعد الخروج. ثمة ممر أخير وعصافير بلغت بطيرانها سقف السماء ونباتات تنفست هواءها الأخير، وحدود أخيرة، لكن الدم في نهاية القصيدة يعلن عن البداية الغامضة، عن أمل لا شفاء منه في قصيدة درويش التي تذهب في معراج صعودها الفني إلى إعادة تأمل الأشياء الصغيرة والحكايات الناقصة لقراءة مشهد الشتات الفلسطيني في أكثر صوره رمزية وتعبيرا عن تراجيديا التجربة الإنسانية. في هذه المرحلة، من مراحل تطور تجربته الشعرية، يجدل الشاعر ما هو وطني ـ قومي بما هو إنساني لتصبح التجربة الفلسطينية وجها آخر من وجوه عذاب البشر على هذه الأرض. وهو يسعى بدءا من مجموعته الشعرية «أرى ما أريد» (١٩٩٠)، وصولا إلى كتابه الأخير «أثر الفراشة» (٢٠٠٨)، إلى تطعيم عالمه بمشاغل شعرية ذات طموح كوني. بهذا المعنى لم تعد عناصر التجربة الفلسطينية تحتل بؤرة شعر درويش، بل إن عناصر هذه التجربة أصبحت تتخايل عبر الأساطير التي ينسجها الشاعر أو يعيد موضعة عناصرها التي يقوم باستعارتها من حكايات الآخرين، ومن ثمّ

يجدلها بحكاية شعبه وحكايته الشخصية.

في مجموعته «أحد عشر كوكبا» (١٩٩٢)، التي لا يزايلها هاجس الأسطرة والتخليق الأسطوري، يعمل الشاعر الراحل على رواية الحكاية الفلسطينية من خلال رواية حكايات الآخرين مبددا بذلك شبهة المباشرة، والعاطفية المفرطة، وموفرا كذلك محورا كونيا للتجربة الفلسطينية ببعديها الرمزي والواقعي. وفي هذا السياق تحضر الأندلس وحكايات الهنود الحمر وحكاية الشاعر وريتا وسوفوكليس والكنعانيون، ليشكل الشاعر من هذه المادة التاريخية ـ الشخصية صيغة للتعبير غير المباشر عن حكاية الفلسطينيين الخارجين «من الأندلس».

إن شعر درويش يعبر عن الروح الفلسطينية اللائبة المعذبة الباحثة عن خلاص فردي ــ جماعي من ضغط التاريخ وانسحاب الجغرافيا، لكنه في «أحد عشر كوكبا» يقدم أمثولات تاريخية صالحة للتعبير عن التجربة الفلسطينية، من بين تجارب أخرى. إن صورة العرب الخارجين من الأندلس في قصيدة «أحد عشر كوكبا على آخر المشهد الأندلسي»، وصورة الهنود الحمر في « خطبة «الهندي الأحمر» ـ ما قبل الأخيرة ـ أمام الرجل الأبيض»، تمثل كل منهما استعارة تتطابق مع صورة الفلسطيني المشرد المقتلع المرتحل بعيدا عن أرضه؛ ومحمود درويش يكشف عن سر استعارته حين يضع عبارة «الهندي الأحمر» بين مزدوجين مومئا إلى هندي أحمر معاصر، هندي أحمر فلسطيني يعرض في «خطبته» مفارقة انتصار الآخر وهزيمته هو.

هكذا يعيد درويش قراءة تاريخ الأندلسيين الخارجين من الأندلس حيث يلعب الماضي دوره بوصفه مرآة للحاضر، وتضيء صورة «العرب الخارجين من الأندلس» هزيمة الحاضر المدوية، وتختلط الفاجعة بالأمل، بذكرى الفردوس الأندلسي ـ الفلسطيني المفقود.

الكمنجات تبكي مع الغجر الذاهبين إلى الأندلس

الكمنجات تبكي على العرب الخارجين من الأندلس

الكمنجات تبكي على زمن ضائع لا يعود

الكمنجات تبكي على وطن ضائع قد يعود

يتحول درويش في «لماذا تركت الحصان وحيدا» (١٩٩٥) و«سرير الغريبة» (١٩٩٩)، إلى كتابة شبه سيرة ذاتية، إلى توليف عناصر من عيشه الشخصي مع عناصر من التاريخ الفلسطيني الجماعي، والحكايات والأساطير والاقتباسات القرآنية والتوراتية، للتعبير عن الإحساس العميق بالمنفى الجماعي والشخصي. لكن الانشغال هنا بحكاية السيرة، بتفتح الوعي على هذا العالم والانغماس في الحب، لا تخفف من الشعور الملازم بالغربة والمنفى.

في «لماذا تركت الحصان وحيدا» يعيد الشاعر ترتيب كسر الماضي الشخصي ويسقط أحداث الحاضر على الماضي في كتاب شعري يوهم قارئه بأنه معني بتجلية صورة الولادة، عبر توسل عناصر المشهد الرعوي، وهيمنة عناصر الخصب، وتجلي فصل الربيع في شهر آذار.

... كان المكان معدّا لمولده: تلّة
من رياحين أجداده تتلفت شرقا وغربا. وزيتونة
قرب زيتونة في المصاحف تعلي سطوح اللغة...
ودخانا من اللازورد يؤثث هذا النهار لمسألة
لا تخصّ سوى الله. آذار طفل
الشهور المدلل. آذار يندف قطنا على شجر
اللوز. آذار يولم خبيزة لفناء الكنيسة.
آذار أرض لليل السنونو، ولامرأة
تستعد لصرختها في البراري... وتمتد في
شجر السنديان.

لكن انتصار الحاضر على مشهد الولادة، بتأزم أفق الصراع وثقل الواقع الضاغط، يدفع القصيدة إلى التلون برؤيا الغريب المنفي، ويصبح اليأس والإحباط، من التجربة الجماعية

التاريخية، مهيمنين في فصول هذه المجموعة الشعرية التي تنفتح على المجموعة الشعرية التالية «سرير الغريبة» من خلال حضور مادة السيرة الشخصية والإلحاح على حضور المنفى في تلافيف حكاية العشق التي يكتب الشاعر سوناتاته المدهشة انطلاقا منها. وبذلك يدشن درويش فضاء جديدا لتجربته الشعرية عبر تخليصه هذه التجربة من ثقل الواقعة التاريخية وإعادته النظر في عناصر سيرته، متأملا الماضي في ضوء الحاضر، جادلا الشخصي بالجماعي، واضعا تراجيديا الوجود الفلسطيني في بؤرة الحياة الداخلية للشاعر.

وهذا ما يفعله الشاعر في ملحمته «جدارية» (٢٠٠٠) التي يأخذ فيها قارئه باتجاه أصقاع جديدة في تجربته الشعرية. إن الاستعارات الأساسية الدالة على الأرض، والمكان، وبطولة الفرد الفلسطيني، والتواصل الحميم مع جسد الأرض، تشحب لتحل محلها تراجيديا الفرد في صراعه مع الميتافيزيقا، مع الثوابت الكونية الكبرى: معنى العيش، والموت والفناء، والخلود، والحب، وعبثية التواصل الإنساني.

يمكن النظر إلى «جدارية» بوصفها استعارة مقلوبة لمعنى العيش الذي سبرته قصائد «لماذا تركت الحصان وحيدا»، التي ركزت على استعادة صورة المكان والزمان المهدورين في طفولة الفلسطيني من خلال عين الذاكرة، وكذلك قصائد «سرير الغريبة» التي انتشلت ثيمة الحب من بئر الحياة المهجورة وزمان الفلسطيني المقتلع المطارد.

إن قصيدة «جدارية» هي نتاج تجربة شخصية مع الموت. ليست تأملا ميتافيزيقيا لمعنى الفناء أو محاولة للقبض على معنى الخلود، بالرغم من الحوار الذي يقيمه هذا النص الشعري مع ملحمة جلجامش، وحديث الشاعر عن كونه توأم إنكيدو، ومع النبي سليمان وأغانيه عن شولاميت. إنها حوار مع الموت انطلاقا من تجربة الشاعر الممتدة في المكان والزمان، في صفحات تاريخه الشخصي وذكرياته البعيدة والقريبة.

يفتح الشاعر مشهد قصيدته على عالم البياض، الذي يرادف الغياب والتحليق وخفة الجسد والتخفف من العيش وأثقاله، ولا يشعر القارئ لذلك بوطأة الموت في قصيدة تحاول أن ترسم جدارية لثنائية الخلود ـ الفناء متأملة هذه الثنائية من خلال استدعاء عناصر الوجود

الشخصي للشاعر الذاهب في غيبوبته ممددا بين الحياة والموت في مستشفاه الباريسي.

أرى السماء هناك في متناول الأيدي.
ويحملني جناح حمامة بيضاء صوب
طفولة أخرى. ولم أحلم بأني
كنت أحلم. كل شيء واقعي. كنت
أعلم أنني ألقي بنفسي جانبا...
وأطير. سوف أكون ما سأصير في
الفلك الأخير. وكل شيء أبيض،
البحر المعلق فوق سقف غمامة
بيضاء. واللا شيء أبيض في
سماء المطلق البيضاء. كنت، ولم
أكن. فأنا وحيد في نواحي هذه
الأبدية البيضاء. جئت قبيل ميعادي
فلم يظهر ملاك واحد ليقول لي:
«ماذا فعلت، هناك، في الدنيا؟»
ولم أسمع هتاف الطيبين، ولا
أنين الخاطئين، أنا وحيد في البياض،
أنا وحيد...

في هذا السياق من العودة إلى مدارج طفولة الشاعر في عكا القديمة يعمل درويش على ربط حكايته الشخصية مع الموت بأرض فلسطين حيث يدور بينه وبين السجان حوار عن الحاضر المسكون بالماضي وعن السجان ـ السجين. إن شبح الموت لا يستطيع محو الحكاية المركزية، حكاية الشاعر الفلسطيني المقيم في سفره الطويل.

قلت للسجان عند الشاطئ الغربي:

ـ هل أنت ابن سجاني القديم ؟

ـ نعم!

ـ فأين أبوك؟

قال: أبي توفي من سنين.

أصيب بالإحباط من سأم الحراسة.

ثم أورثني مهمته ومهنته، وأوصاني

بأن أحمي المدينة من نشيدك...

قلت: منذ متى تراقبني وتسجن

فيّ نفسك؟

قال: منذ كتبت أولى أغنياتك

قلت: لم تكُ قد ولدت

فقال: لي زمن ولي أزلية،

وأريد أن أحيا على إيقاع أمريكا

وحائط أورشليم

يصنع درويش إذن مادة «جداريته» من الشخصي والأسطوري والحكايات المتداولة عن الموت، والصيغ الثقافية المختلفة التي تقارب موضوعة الموت والخلود، ويصهر هذه المادة كلها في حكايته الشخصية وتجربته الفعلية مع الموت، تلك «الأبدية البيضاء» التي رآها بعين خياله ربما، أو عين الحقيقة، لا ندري. لكن هذه التجربة الفريدة من نوعها يعاد توليفها لتفضي بقارئها إلى معرفة حكاية الفن والشعر مع الموت، ومن ثمّ إلى سياحة الشاعر نفسه بين الوجود ونقيضه، ليُسرّ لشبح الموت الذي يجالسه أنه خسر معركته مع الفنون التي خلدت أصحابها:

هزمتك يا موت الفنون جميعها.

هزمتك يا موت الأغاني في بلاد

الرافدين. مسلة المصري، مقبرة الفراعنة،

النقوش على حجارة معبد هزمتك

وانتصرت، وأفلت من كمائنك

الخلود...

فاصنع بنا، واصنع بنفسك ما تريد

في تجربة موازية لقصيدة «جدارية»، مهمومة هي الأخرى بالحضور والغياب، الوجود والعدم، الحياة والموت يكتب الشاعر الراحل كتابا ملتبسا في تصنيفه على مستوى الأنواع الأدبية. إن كتابه «في حضرة الغياب» (٢٠٠٦) يبدو مقيما في منزلة بين المنزلتين فلا هو بالشعر، الذي يحتشد بالطاقة الخيالية والإيقاعية التي اعتدناها في قصائد درويش، وعبر مسيرته الشعرية الحافلة، ولا هو بالنثر الذي يستعرض حكاية الكاتب الشخصية مفصلا الأحداث ومستذكرا الأشخاص والأمكنة والأزمنة، ومقلبا صفحات حياة درويش على وجوهها.

هكذا يبدأ درويش كتابه مستحضرا آخره، أي الشاعر فيه الذي يؤمل أن يحيا من بعده في وعد القراءة المتجددة مع كل قارئ ينجو من شرك الموت، فيما يذهب الكائن المنشق عن صفة الشاعر فيه باتجاه موته:

سطرا سطرا أنثرك أمامي بكفاءة لم أوتها إلا في المطالع/

وكما أوصيتني، أقف الآن باسمك كي أشكر مشيعيك

إلى هذا السفر الأخير، وأدعوهم إلى اختصار الوداع،

والانصراف إلى عشاء احتفالي يليق بذكراك/

فلتأذن لي بأن أراك، وقد خرجت مني وخرجت منك،

سالما كالنثر المصفى على حجر يخضر أو يصفر في
غيابك. ولتأذن لي بأن أملك، واسمك، كما يلم السابلة
ما نسي قاطفو الزيتون من حبات خبأها الحصى. ولنذهبن
معا أنا وأنت في مسارين:
أنت إلى حياة ثانية، وعدتك بها اللغة، في قارئ قد
ينجو من سقوط نيزك على الأرض.

وأنا إلى موعد أرجأته أكثر من مرة، مع موت وعدته
بكأس نبيذ أحمر في إحدى القصائد. فليس على الشاعر
من حرج إن كذب....

يلخص مفتتح الكتاب إذاً هذا العمل كله، مشروعه النصي، وغايته التي يسعى لحفرها في الكلام الذي يتخذ سمت النثر ولكنه يتزيا بشكل الشعر عبر التقطيع السطري، واللغة المجازية، والبنية الاستعارية التي تغلب على هذا الشكل من أشكال الكتابة. ويكشف الشاعر عن خطته في مزج الشعر بالنثر، والغنائية بالسردية، والرثاء بالتعبير عن وعد الحياة الأبدية الأخرى، من خلال تناسل الكلام في قراء مجهولين موعودين. لكن الأهم هو أن بنية المطلع، التي يتحدث عنها درويش في السطر الأول من هذا النص، تبقى شعرية بامتياز وإن خلت من إيقاع القصيدة التفعيلية وتخففت من الوزن والقافية، وأعطت لنفسها حرية الانسياب من سطر إلى آخر. لكن هذه السمة التي تتصل بالتدوير في القصيدة حاضرة في نصوص درويش الشعرية، بعامة، وفي مجموعاته الشعرية الأخيرة بخاصة؛ ما يعني أن إلحاق هذا النص بالنثر يبدو مسألة مشكوكا في شرعيتها.

ولأذهبن، بلا عكاز وقافية، على طريق سلكناه، على غير
هدى، بلا رغبة في الوصول، من فرط ما قرأنا من كتب
أنذرتنا بخلو الذرى مما بعدها، فآثرنا الوقوف على سفوح

لا تخلو من لهفة الترقب لما توحي الثنائيات من امتنان

غير معلن بين الضد والضد. لو عرفتك لامتلكتك، ولو

عرفتني لامتلكتني، فلا أكون ولا تكون.

«في حضرة الغياب» نص ملتبس؛ قراءة تمزج بين المجاز والحقيقة لرحلة الشاعر الذي يجرد من نفسه ذاتا أخرى يقص عليها محطات سيرته الأساسية متخففا من ثقل الأنا الضاغطة التي قد تحيل على نرجسية غير مرغوبة لو أن الشاعر لجأ إلى رواية تلك السيرة بضمير الأنا المباشر الذي عادة ما يصادفنا في كتب السيرة وما يشبهها. وهو أيضا كتابة حرة تستدعي الشعر، والنثر، والتأمل، والأسئلة، ومحاكمة الذات، واستذكار الماضي، واستعادة الحدث البعيد الغائر في الذاكرة من وجهة نظر الحاضر المتطلب الذي لا يرضى بالماضي وهزائمه. وهو أيضا، ورغم هذا كله، سيرة مخاتلة، حفر على أيام الشاعر في أماكنها المتحولة، وتأمل للذات في رحلتها في أمكنة المنفى العديدة.

كأن درويش في هذا العمل، الذي يترجح بين النثر والشعر، السيرة واللاـ سيرة، استعادة الماضي واستشراف المستقبل، سعى إلى كتابة تتخفف من ذكرى الماضي عبر روايتها لقرينه الشخصي الذي يخاطبه من عالمه الآخر، من ابتداع موت لم يقبل بعد، ونهاية ما أتى أوانها. وهو يختار تعبير «خطبة الوداع» تسمية لما يؤلفه على مسامع صاحبه في إشارة مخاتلة، تستدعي التأمل، إلى اعتقاد الشاعر بتأوج عمله الإبداعي ووصوله نهاية الرحلة.

طال نومك، فانهض وحلمك، وارو لنا ما رأيت/

هل رأيت ملائكة يعزفون على الناي ألحان موزارت/ ولا

يسكرون من الخمر؟/

هل دللوك وهل أطعموك من العنب السكري؟/

وهل أخذوك إلى نزهة في ضواحي البساتين؟/

هل كنت تشبههم عندما أنزلوك إلى النهر، طفلا، كما

كنت أيام رفقتهم؟/

من تغير منكم هناك، ومن قال: يا صاحبي في الطفولة؟

كأنه كان يرثي نفسه منتظرا ملاقاة الموت، على طريقة مالك بن الريب. ومن هنا تكرار ذكر الموت في كتبه الأخيرة، بدءا من «جدارية» وانتهاء بـ«أثر الفراشة»، وصولا إلى قصيدته الأخيرة «لاعب النرد» التي أبن فيها ذاته وجدل فيها الحديث عن نفسه وشعبه وحياته الماضية والكون برمته ملوحا بيده مودعا هذا العالم قبل أيام من رحيله في التاسع من آب ٢٠٠٨.

موقع هشام شرابي في الثقافة الفلسطينية

د. فيصل درّاج

كيف يمكن الحديث عن ثقافة شعب توزّع على أرضه وأراض مجاورة، وعلى منفى واسع وشاسع يمتد من جنوب لبنان إلى أقاصي أمريكا اللاتينية؟ وكيف يمكن الحديث عن ثقافة شعب له ماضيه الوطيد الأكيد، ومستقبل غامض يتمازج فيه الأمل والمقاومة والاحتمال والمجهول؟ فالحديث عن ثقافة شعب يستلزم مجتمعاً مستقراً وسلطةً تشرف على الثقافة وتوزيعها، وحياةً طليقة تتنافس في التعبير عنها إبداعات مختلفة. لا شيء من ذلك يتمتع به الفلسطينيون الذين تطلّعوا ، ولا يزالون، إلى التمتع بحقوق عادية تعرفها جميع الشعوب العادية . ولهذا فإن الحديث عن الثقافة الفلسطينية ، منذ مائة عام وأكثر ، حديث عن ثقافة القضية الفلسطينية ، التي كان عليها ، حتى اليوم ، أن تردَّ على مشروع صهيوني قرّر تهويد فلسطين، سكاناً وأرضاً واقتصاداً وهواء .

ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ٥/ ٩/ ٢٠٠٥ .

وعن هذا القرار المستمر إلى اليوم ، كما التصدي المتواتر له ، صدر معنى الثقافة الفلسطينية.

يأمر الحديث عن الثقافة الفلسطينية بإضاءة أمرين متلازمين ، يقول الأول منهما : تندرج في الثقافة الفلسطينية جملة الكتابات التي آمنت ، وتؤمن ، بعروبة فلسطين وبحق العرب الفلسطينيين في الدفاع عن حقوقهم التاريخية والإنسانية . إن هذه الفكرة ، التي تنطلق من معنى القضية لا من جنسية الأقلام التي دافعت عنها ، توسّع هذه الثقافة توسيعاً كبيراً، جاعلة من الثقافة العربية ثقافة فلسطينية، ومن الأخيرة ثقافة عربية بامتياز . فالكثرة الكثيرة من الأقلام العربية ، في إبداعاتها المختلفة ، عينّت فلسطين سؤالاً جوهرياً بين أسئلتها المختلفة . لا غرابة ، والحال هذه ، أن تحتل فلسطين موقعها المنتظر في كتابات عبد الله العروي وقسطنطين زريق وجمال حمدان ، وصولاً إلى إبداع أدبي ، من وجوهه سعد الله ونوس وأمل دنقل ومؤنس الرزاز وإلياس خوري وغيرهم . أما الأمر الثاني فيتعامل مع خصوصية الثقافة الفلسطينية ، التي أنتجها مثقفون فلسطينيون عاشوا مع شعبهم تجارب الاقتلاع واللجوء والمعاناة ، أو بقوا في فلسطين وعرفوا عسف الاحتلال الصهيوني . وإذا كان غسان كنفاني وجبرا إبراهيم جبرا وسميرة عزام وناجي العلي ، أتكلم عن الراحلين فقط ، قد عالجوا الوجه الأول ، فقد عبّر إميل حبيبي وتوفيق زيّاد وإميل توما عن الوجه الثاني . تضمنت هذه الكتابات ، في الحالين ، تسجيلاً للقيم الفلسطينية الإنسانية ، من ناحية، وبراهين عن الإبداع الأدبي ـ الفني الفلسطيني في مجالات متعددة .

يدفعنا الموضوع الذي نعالجه إلى وقفة سريعة أمام الثقافة الفلسطينية ، بالمعنيين المشار إليهما ، في الفترة التي سبقت احتلال فلسطين عام ١٩٤٨ ، من أجل معرفة ما تقاسمه هشام شرابي مع غيره من المثقفين الفلسطينيين ، وما انفرد به عنهم . ذلك أن شرابي أمضى معظم حياته في الولايات المتحدة ، على مبعدة عن الكفاح الفلسطيني اليومي، وعلى مقربة من الفاعلية الصهيونية في الولايات المتحدة، التي حللّها إدوارد سعيد تحليلاً عميقاً في الكتاب المشترك : «لوم الضحية». إضافة إلى ذلك، فقد كان شرابي أكاديمياً ، درس الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع ، واتكأ على هذا كله في كتاباته النظرية . والسؤال الآن هو التالي: هل من علاقة فعلية بين أكاديمي درس في أمريكا وعاش فيها؛ ومثقفين فلسطينيين عاشوا

الحكم العثماني والاحتلال الإنجليزي والصعود الصهيوني المسلّح؟

قد يرى البعض، بشكل سريع أو متسرّع، أن العلاقة بين الطرفين ضعيفة، أو واهنة، لأن مثقفاً عثمانياً لا يستطيع أن يشارك «أكاديمياً» حديثاً في أمور كثيرة. غير أن الإجابة خاطئة لأكثر من سبب: فالمعرفة العلمية، أولاً، حتى لو كانت أكاديمية، لا تشكل مرتبة وطنية، لأن المعرفة الوطنية تأتي من التفاعل، أو الحوار، بين المعرفة والحاجات الوطنية، بل إن هذا العمل قد يحرّر المعرفة الأكاديمية من أوهامها، فالمثقف الفلسطيني روحي الخالدي (١٨٦٤ـ١٩١٣)، على سبيل المثال، حصّل معرفة واسعة بالمعارف الأدبية واللغوية التراثية، قبل أن يكمل دراسته في فرنسا. غير أن اهتمامه بالقضية الوطنية الفلسطينية قاده مبكراً إلى دراسة رائدة عن الصهيونية أكد فيها على أمور ثلاثة:

١. ضرورة معرفة الطرف الصهيوني، بشكل مشخص ودقيق، من أجل معرفة الأدوات والوسائل الفعالة في التصدي له. ٢. اختيار الحداثة الاجتماعية، في المجالات المختلفة، منهجاً ونهجاً في الدفاع عن فلسطين. ٣. النقد الذاتي ـ الوطني، الذي يقضي بتحرر المجتمع الفلسطيني من العادات السلبية التي تشل فعله وكفاحه. كان في هذه الأمور الثلاثة عقلانياً وداعياً إلى العقلانية، لأن التخلّف يفضي إلى الخيبة، دون النظر إلى النوايا والأفعال.

لا تختلف دعوة الخالدي عن دعوتين لاحقتين، مثّل الأولى منهما الصحفي ذو الأصل اللبناني نجيب نصار (١٨٦٥ـ ١٩٤٨)، الذي أسس عام ١٩٠٩ جريدة الكرمل، أول صحيفة فلسطينية. تميّز نصار بوعي مبكر بالخطر الصهيوني متحرّر من الأوهام، جعله يرى إمكانية قيام دولة إسرائيل قبل قيامها بعشرين عاماً. وإلى جانب وضوح التحليل السياسي، طالب بنهضة حديثة في فلسطين، تشمل الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية، استعمل في شرحها مفردات ومفاهيم جديدة مثل: الإنسان العمراني، كفاءة الوطني، الهيئة الاجتماعية، الكتلة الوطنية الفاعلة ... لم يأخذ نصار باللغة الخطابية المسيطرة، التي تبشر بهزيمة العدو، دون أن تعرف إمكانياته ولا إمكانيات الشعب الفلسطيني في آن. كان في ذلك قريباً من خليل السكاكيني (١٨٧٨ـ١٩٥٣)، ذلك المربي الشهير، الذي رأى في إصلاح الجهاز المدرسي أداة إصلاح المجتمع التقليدي، بغية الدخول إلى مجتمع يأخذ

بوسائل الحضارة المعاصرة . وفي الحالات جميعاً ، فقد ربط الخالدي ونصار والسكاكيني بين الحداثة الاجتماعية ومواجهة المشروع الصهيوني ، وبين هذا المشروع وتمزيق المشرق العربي، على مقربة من محمد عزة دروزة ، المؤرخ الطويل العمر (١٨٨٨ـ ١٩٨٤)، الذي رأى في القضية الفلسطينية قضية قومية أكثر من أي شيء آخر .

انطوت الثقافة الفلسطينية ، بمعنى اجتهادات المثقفين ، على معالجة صحيحة للمشروع الصهيوني ، إلى أن جاء الخروج عام ١٩٤٨ . فقبل الخروج كان للعدو الصهيوني حضوره المباشر ، الذي كان يتجلى في التنظيم والتدريب العسكري والزراعة المتقدمة وتهويد الاقتصاد، متيحاً للوعي المثقف أن يرى العدو عن قرب، دون أوهام كبيرة . ولهذا كانت أطروحات بعض المثقفين الفلسطينيين ، قبل الخروج، متقدمة على ما جاءت به الإيديولوجيا القومية العربية في مرحلة صعودها، بعد الحرب العالمية الثانية ، التي آمنت إيماناً عميقاً بضرورة هزيمة المشروع الصهيوني ، دون أن تتوقف كثيراً أمام الوسائل والأدوات الضرورية لذلك. يستثنى من ذلك ، بداهة ، كتابات قسطنطين زريق ، التي تلت «نكبة فلسطين»، وأبرزها كتابه : «نحن والتاريخ» . وبشكل عام فقد ربط أبرز المثقفين الفلسطينيين ، قبل «النكبة»، بين مواجهة الصهيونية ومواجهة التخلّف الاجتماعي، بينما شدّد الفكر القومي العربي حتى عام ١٩٦٧ ، وبتفاؤل زائد ، على مواجهة الصهيونية وشعار الوحدة العربية . لم يكن الشعار في ذاته خاطئاً ، بل كان الخطأ في تلك البراءة الفكرية التي تعاملت مع قضية معقدة بحسابات بسيطة .

والسؤال الآن هو التالي : هل شكل فكر هشام شرابي امتداداً للفكر الفلسطيني الذي دعا إلى الحداثة الاجتماعية ، أم قطع مع هذا الفكر وأخذ بمنظور مختلف ، وما هي إضافته إلى هذا الفكر ، التي جاءت في جملة كتب مختلفة ؟ يمكن ، منذ البداية ، إقرار فكرتين أساسيتين: تشير الأولى منهما إلى الوعي الوطني المبكر الذي ميّز شرابي ، وتحيل الثانية منهما إلى التزامه بقضايا الحداثة الاجتماعية ، كما وعاها شاباً ونظرّ لها في أطوار لاحقة . ولعل الرجوع إلى كتابه «الجمر والرماد»، وهو سيرة ذاتية لفترة محددة من حياته ، يبرهن عن هاتين الفكرتين دون جهد كبير . نقرأ في هذا الكتاب: «لم ينقذني من حالة اليأس هذه سوى إيماني بالحزب.

كنت أعتقد مخلصاً بأن الحزب سيحرر فلسطين ويزيل العار الذي لحق بنا. وبقيت على هذا الإيمان إلى أن اغتيل أنطون سعادة سنة ١٩٤٩ وسُحق الحزب في لبنان ، ووقعت الدول العربية معاهدات الهدنة مع إسرائيل. ص:١٦٢». كان شرابي آنذاك في الثانية والعشرين من عمره ، وقد انتمى إلى الحزب القومي السوري الاجتماعي في سن مبكرة ، وتعرف على زعيم الحزب سعادة وربطته به علاقة وثيقة ، أقرب إلى التبنّي الفكري والروحي. كل هذا يشرح اعتناقه لمبادىء الحزب و«إيمانه العميق» به . ومع أن شرابي يتحدث عن شخصية سعادة بإعجاب كبير ، فإن ما دفعه إلى التحزّب هو موقف الحزب المبكّر من القضية الفلسطينية. ويبرهن عن هذا بالعودة إلى مقال لسعادة كتبه عام ١٩٣١ ، وهو عام تأسيس الحزب ، جاء فيه : «إنكم تعرفون جيداً ، كما أنا أعرف جيداً ، بأن تلك البلاد ، فلسطين ، هي جزء حيوي من وطن كامل غير قابل للتجزئة لأمة واحدة هي الأمة السورية...»، وموقف آخر لسعادة عام ١٩٣٧ رفض فيه فكرة إنشاء دولة يهودية ، لأن «الاعتراف بهذه (الدولة) وتنازل السوريين عن حق سيادتهم على وطنهم ، هو خسارة مادية لا يمكن الأمة السورية أن تسلم بها لأنها مسألة حياة أو موت ، وصولاً إلى عام ١٩٤٧ ، حين أصدر سعادة بلاغاً باسم الحزب جاء فيه :«إني أعلن أن القوميين الاجتماعيين هم اليوم في حالة حرب من أجل فلسطين...». تعلن هذه الوقائع عن وعي شرابي المبكر لجدية المخاطر الصهيونية على فلسطين، وعن ضرورة اندراجه في حزب سياسي يدعو إلى الدفاع عن فلسطين بكل الوسائل بما في ذلك الكفاح المسلح .

ظهر وعي شرابي المبكر أيضاً بتقليدية العلاقات الاجتماعية في فلسطين في السطور التالية: «كانت أهم القيم في حياة الطبقة الاجتماعية التي انتميت إليها هي المكانة الاجتماعية واسم العائلة والكرم التظاهري تجاه الضيف . كان للكرامة معنى خاص عند هذه الطبقة، فأقل شيء يثير شعورها بالكرامة . من هنا ، في فترة الاحتلال، اتخذ الشعور الوطني عند هذه الطبقة، شكل كرامة أهينت أكثر منه شكل حق قومي أو حرية ديست؛ فكأن كرامة العائلة والحق القومي والحرية أشياء متساوية ...». نقد شرابي الوجاهة الاجتماعية الفقيرة، أو وجاهة الأعيان ، التي في انشغالها بالتجمّل الاجتماعي تحوّل الأخطار المحدقة بالوطن

إلى هموم ثانوية . كما لو كانت الوجاهة العائلية هي الوطن الجوهري . تتقاطع هذه الأفكار، بنسبة ما، مع النقد الذي وجّهه روحي الخالدي إلى المجتمع الفلسطيني في دراسته عن «الصهيونية»، التي كتبها في نهاية العقد الأول من القرن الماضي . غير أن شرابي يتقدم خطوة هامة إلى الأمام، ذلك أنه رأى ضعف هشاشة الوعي القومي في مجتمع تسيطر عليه التصورات التقليدية ، لأن الوعي القومي لا يشير إلى الجاه والوجاهة والكرامة الذاتية ، بل إلى وطن له سيادة يجب الدفاع عنها . فالوعي القومي وعي بتاريخ وثقافة وذات جماعية ، تتجاوز الحسابات العائلية وكرامة الأعيان . ولهذا هجس شرابي طويلاً بالسؤال التالي: كيف يمكن تحديث الوعي الاجتماعي الذي هو شرط تحرّر الإنسان وتحرير الوطن في آن؟ أو : ما هي المعوقات المختلفة التي تمنع الوعي القومي أن يأخذ شكله الصحيح؟ صاغ بدايات الأسئلة في كتابه «الجمر والرماد»، وهو يستعيد سقوط فلسطين ، أو يتذكر سقوطها بشكل أدق ، وحاول صياغة الإجابات في كتاب لاحق عنوانه: «البنية البطركية» ظهر عام ١٩٨٦، بعد ثمان سنوات من كتابة سيرته الذاتية الناقصة . ففي الكتابين معاً ، كما في كتابات لاحقة ، نقد شرابي الوعي الضيق ، أو الوعي الغائب ، الذي يعبّر عن ذات مقموعة غائبة، لأنها ترتهن دائماً إلى مرجع خارجي قامع مسيطر يقف فوقها وعليها . كان في ذلك يطرح قضيتين: قضية الذات المفردة الحرة ، التي هي شرط التمرد والعمل الإبداعي والمبادرة المثمرة، وقضية الذات القامعة المكتفية بذاتها ، التي تأمر كل من هو خارجها بالخضوع والإذعان . والأساسي في هذا قائم في الفكرة التالية : لا يستطيع الإنسان أن يعي معنى التحرر الوطني الصحيح إلا إذا كان قد تلقى تربية تحررية صحيحة . فإنسان الوعي المقيد لا يربح معركة، حتى لو قاتل من أجلها بشجاعة غير منقوصة. دعا شرابي الذات القامعة بـ «الأب»، أو السلطوية الأبوية ، أو السلطة البطركية ، التي تقضي بأمرين: وجود مسافة واضحة صارمة بين الأب والأبناء ، بما يمنع أي حوار بينهما ويرتضي فقط بالخضوع اللامشروط ، ووجود أبناء يكرّرون سلوك الأب وسيرته ويعيدون إنتاجه في جميع العلاقات الاجتماعية . عندها لا يكون الأب المصدر الأول للتسلّط فقط ، بل يكون الأب المتسلط هو المثال ، الذي على جميع أبنائه أن يقلّدوه في العمل والنظر . وهذا ما يجعل الأب مجازاً عاماً ، فهو موجود في

الموظف الصغير، وفي الأستاذ الجامعي، وفي الزوج والأخ الذي يقهر أخاه الأصغر عمراً. إن هذه التربية الأبوية هي في أساس الوعي الفقير، الذي نقده شرابي، ذلك أنها تستأصل إرادة الإنسان وحريته وتشل الإرادة فيه، وتعيّنه مخلوقاً قاصراً يقاد دائماً ولا يقود. إضافة إلى ذلك، فإن المجتمع الأبوي الذي تُختصر فيه إرادات الأفراد جميعاً في إرادة واحدة، إشارة إلى مجتمعات عبودية بعيدة، أجهزت عليها الحداثة الأوربية منذ قرون.

في بحثه عن أسباب ضعف الوعي القومي، وصل شرابي إلى مفهوم: «البنية البطركية»، التي تنتج أولاً إنساناً قامعاً ومقموعاً: قامعاً لمن هو تحته ومقموعاً ممّن هو فوقه، الأمر الذي يجعل الخوف حاكماً أساسياً للعلاقات الاجتماعية. تؤسس هذه البنية لما دعاه الباحث بـ «العادات الذهنية»، التي تفضي إلى تعطيل العقل الجماعي، أو إلى التعطيل الجماعي للفكر، لأنَّ في العادة ما يلغي الزمن ويمنع التجديد. أما النتيجة الثالثة التي تكمل الصفتين السابقتين فهي: التعصّب، الذي يعني عدم الحوار مع الآخرين والتمسك برأي وحيد فقير. ولعل رفض شرابي للإنسان المتعصب، وهو إنسان مستبد يُفقر ذاته ويكره ما عداه، هو الذي قاده، فلسفياً، إلى نقد مفهوم الحقيقة، الذي يرى إلى الظواهر من وجهة نظر واحدة ثابتة. يقول شرابي: «كانت الحقيقة بالنسبة إلي شيئاً مقدساً وموضوع كل بحث»، وظهر لي بعد ذلك «أن «الحقيقة» على حقيقتها، مقولة فكرية بين المقولات الفكرية الأخرى. منذ ذلك الحين بدأت بالتخلص من عبودية «الحقيقة» الغيبية التي زرعتها في نفسي دراستي في الجامعة الأمريكية في بيروت، وأخذت أرى الأمور في ضوء جديد يختلف كل الاختلاف عما تعوّدت عليه حتى ذلك الحين». لمح شرابي العلاقة بين التعصب العقائدي والتعصب السياسي، وبين الحكم المستبد وأحادية الحقيقة. ربما كان هذا سبباً في تعميم مجاز الأب المتسلط، الذي جعل، ذات مرة، من السلطات الحاكمة والمعارضة اليسارية والقومية عملة واحدة، كما ذهب شرابي وأيّده الشاعر أدونيس. بدأ شرابي بنقد العلاقات الأسرية، التي تولد في الإنسان عدم الثقة في النفس، وانتهى إلى نقد الجهاز التعليمي، لأن أساتذة الجامعات آباء بألقاب علمية كبيرة لا أكثر، يرفضون الفكر المستقل ويضطهدون التلميذ المستقل، فكراً ومحاكمة وفضولاً.

كتب في «الجمر والرماد» ما يلي: «ما الفائدة من الثقافة والعلم إذا كان الفرد يحقّر في وطنه»، وكتب أيضاً : «كان الاستعمار بالنسبة إليّ شيئاً حقيقياً محسوساً . كنت أكره الاستعمار كما كان يكرهه جميع رفقائي ، إلا أن كراهيتي كان لها، بالإضافة إلى ذلك، بعد مباشر ينبع من تجربتي الشخصية كفلسطيني ..». تشير هذه السطور إلى وظيفة المثقف من ناحية ، وإلى وظيفة المثقف الفلسطيني ، من ناحية ثانية . وإذا كانت وظيفة الأول هي نقد العادات الذهنية بشكل عام ، فإن وظيفة الثاني نقد الأسباب التي جعلت المجتمع العربي ينهزم أمام المشروع الصهيوني. إن هاتين الوظيفتين هما اللتان أمليتا على شرابي أن يضع أكثر كتبه أهمية ، أي «المثقفون العرب والغرب» ، الذي ظهر في ترجمته العربية عام ١٩٧٠، أي بعد ثلاث سنوات من هزيمة ١٩٦٧ . وربما تكون هذه الهزيمة ، التي تلت ضياع فلسطين بتسع سنوات ، هي في أساس اللغة الغاضبة التي نسج بها المؤلف «مقدمة الترجمة العربية». ففي هذه المقدمة ينقد المؤلف الشروط الاجتماعية العربية التي تحول دون تركيز الطاقة الفكرية والعلمية في إنتاج معرفة موضوعية مفيدة ، ويعود لينقد المثقفين الذين يرون إلى منافعهم الخاصة ، لا إلى ما ينقذ المجتمع العربي ويضعه على نهج سليم . ولهذا فهو يتحدث عن شكلين من العبودية: عبودية الارتزاق ، التي تقيّد المثقف إلى مصالحه الخاصة، وعبودية الإيديولوجيا السائدة ، التي تنتج مثقفاً لا يعرف معنى الحرية . كأن المثقف وجه من وجوه السلطة، بقدر ما أن السلطة وجه ذاتها ووجه المجتمع ووجه المثقفين جميعاً . لا فرق بين عبودية الارتزاق وعبودية الإيديولوجيا المسيطرة ، طالما أن العبودية هي الصفة الموزعة الطرفين . كان شرابي في استعماله لتعبير «العبودية» يهجس بتعابير الحرية والتحرر والتحرير، مؤمناً أن الرضا بالعبودية لا يقود إلى مملكة الحرية على الإطلاق . وإذا كانت العبودية تتوزع على الفرقاء جميعاً ، في السلطة وخارجها، فلا أمل في التحرير إلا بثورة فكرية جذرية تقطع مع الماضي ومع الأفكار المتكلسة التي تخترع الحاضر والماضي معاً .

قصد شرابي من كتاب: «المثقفون العرب والغرب» غايات ثلاثاً: الدعوة إلى الفكر الناقد، إرساء النقد الفكري على قواعد علمية ، تطبيق النقد العلمي على تاريخنا القريب والبعيد، لأن «تاريخنا ، كما كتبناه ونكتبه ، بمعظمه ، مجموعة أساطير وحكايات». ومع أن شرابي لا

يذكر طه حسين، فإن ما قاله عن كتابه التاريخ العربي يذكّر، بشكل مباشر، بما قرّره حسين في مقدمة كتابه «في الأدب الجاهلي» عام ١٩٢٧ وأعاد تأكيده، لاحقاً، في مقدمة كتابه «الفتنة الكبرى»، وواقع الأمر أن المؤلف سعى إلى تبيان وشرح جملة من القضايا: أراد أن يدرس الأسباب التي صنعت «عصر النهضة»، أو «عصر التنوير»، الذي ارتبط بأسماء مجموعة من المثقفين في مصر وبلاد الشام، أو ارتبط، بشكل أدق، بولادة المثقف العربي الحديث، الذي اختصاصه تأمل الحاجات الاجتماعية والقومية، من وجهة نظر الارتقاء بالمجتمع، وتقصي الأسباب التي تقف وراء «انحطاط المسلمين ونهوض غيرهم» بلغة ذاك الزمان. لهذا كان الغرب حاضراً حضوراً طاغياً في الفكر النهضوي، لأنه كشف عن المسافة الواسعة التي تفصل، حضارياً، الغرب عن الشرق محرّضاً، في النهاية، المثقف العربي على اقتراح وسائل يواجه بها الغرب ويتحداه. توزّع الاقتراح، كما هو معروف، إلى شكلين، الأول منهما طالب بالعودة إلى الإسلام الصحيح، مؤمناً بأن في الإسلام ما يهزم الآفات جميعها، والثاني منهما طالب بمحاكاة الغرب وتقليده، دون أن يبخّس الحضارة الإسلامية. ومع أن شرابي بذل جهداً مميزاً في دراسة الشروط الاجتماعية والثقافية التي ولد فيها مثقف عصر النهضة، فقد انطوى كتابه على فكرتين أساسيتين: ضرورة فهم الغرب بلا تعصب وأفكار مسبّقة، لأن التعصب يخترع الغرب ويمنع عن فهمه بشكل موضوعي. هذا من ناحية، أما من ناحية ثانية، فقد أراد إظهار تناقض الفكر النهضوي، أو ميوله التلفيقية، التي جعلت المثقف النهضوي عاجزاً، في النهاية، عن تقديم تصوّر واضح تُؤسس عليه نهضة حضارية متسقة ومنتصرة.

في تحليله لتلفيقية، أو انتقائية، أو اضطراب الفكر النهضوي، استعمل شرابي تعبير «عربي متعثمن»، الذي تضمن مستويين سلبيين: المستوى السلبي الأول ظاهر في اهتزاز الهوية، حيث العربي عثماني في هويته، أو عربي في عثمانيته، أي أنه في الحالين لا يعرف ما يريد. أما المستوى السلبي الثاني فيشير إلى اختراق التربية العثمانية لفكر المثقف العربي، الذي يريد التعلّم من أوربا ولا يستطيع، بسبب كراهيّته العثمانية لها. يقول شرابي: «إن الشاب المسلم الذي يدرس في أوربا تكوّن لديه موقف معادٍ لأوربا، ووجد الملاذ في تأليه

الإسلام والثقافة الإسلامية . وانعكس موقفه داخلياً فخلق عقبات ضد الفهم السليم للغرب، وخاصة علومه وآدابه ..». من هنا اعترف «الفكر المتعثمن» بالصناعة والتقنيات الأوربية ، ولم يعترف بالأسس الفكرية الأوربية التي اشتقت الثورة الصناعية من الثورة الاجتماعية ، أو عملت على إنتاجهما معاً . والمقصود بذلك قيم العقلانية والديمقراطية والمجتمع المدني والحرية الفردية والفكر النقدي.. . ربما كان هذا «الفكر المتعثمن» هو الذي لا يزال وراء استعمال معين لكلمة التبعية ، كأن لا يرى التبعية في الاستهلاك وفتنة السلع الأوربية ، ويراها فقط في الأفكار الداعية إلى الحداثة الاجتماعية .

حافظ «العربي المتعثمن» على تناقضه في صيغة أخرى هي «المسلم المستنير»، كما يرى شرابي ، الذي أراد أن يوفّق بين تعاليم الإسلام وتقدم الغرب . مثال ذلك عبد الرحمن الكواكبي ، الذي هاجم الاستبداد وأثنى على بعض وجوه الحضارة الأوربية ، ورأى في الإحسان وسيلة إصلاح اقتصادي ، تدعم الفقراء وتساعد المعوزين . لن يختلف الحال في تعبير «القومية الإسلامية»، أو في ذلك الشكل من الوعي القومي العربي، الذي يجد في الإسلام سنداً له . فالقومية ، نظرياً ، وعي حديث عناصره اللغة والثقة والانتماء إلى الأرض والتاريخ والتطلع إلى المستقبل ، الأمر الذي يعني أن القومية لا تحتاج إلى الدين ، إلا إذا أراد دعاتها تحويل الدين إلى قومية والقومية إلى دين ، وهو أمر لا يحصد في النهاية إلا إخفاق المشروع القومي.

وقد يبدو ، ظاهرياً ، أن كتاب : «المثقفون العرب والغرب» بحث أكاديمي جاف ليس له ، بالضرورة ، أغراض سياسية ووطنية . غير أن التوقف أمام المقدمة ، كما النبرة النقدية الصارمة التي حكمت الكتاب كله ، تدلل على أن شرابي كان يبحث عن أسباب إخفاق النهضة العربية ، التي أدت إلى إخفاق العرب في الدفاع عن فلسطين . كان ينقب عن مصادر العقلية العربية المتخلّفة ، بلغة البعض ، التي عجزت عن إدراك معنى الصهيونية لأنها عجزت عن إدراك معنى الغرب ، ووقعت في هذا العجز المزدوج لأنها لم تستطع أن تفهم حاضرها ولا ماضيها بشكل صحيح. وما إشارته إلى التاريخ العربي ، الذي هو مجموعة من الأساطير ، إلا إشارة إلى الضعف العربي القديم والمستديم ، ذلك أن المهزومين هم

الذين ينصرفون عن تحليل الحاضر ويلجؤون إلى تضخيم الماضي ، كما لو كان الماضي هو ملاذهم الوحيد ، في حين أن المنتصر يعيّن المستقبل زمناً سيداً على جميع الأزمنة . وبداهة فإن شرابي ، كمـا غيره من المثقفين التنويريين ، لم يكـن مشغولاً أبداً لا بتبخيس الماضي العربي ـ الإسلامي ولا بإعلاء شأن الأفكار الحداثية الصادرة عن الغرب ، بل كان فقط ، وبشكل محدد ، مشغولاً بما يواجه الهزيمة العربية ، وبما يعلّم الإنسان العـربي الخروج من الأزمنة الوهمية والدخول إلى القرن العشرين . فلا يكفي أن يتحدث العرب عن حضارتهم المزدهرة الماضية ، إنما عليهم أن يعملوا كي تكون لهم حضارة مزدهرة في الحاضر، خاصة أن الحاضر هو الزمن الأساسي في تاريخ الشعوب ، لأنه الموقع المشخص الذي انتهى إليه الـزمن الماضي ، ولأنه أيضاً الزمن الذي ينطلق منه المستقبل .

يقول شرابي: «شكلّت هزيمة عام ١٩٦٧بداية مرحلة جديدة في حياتي». لن تكون كتاباته، التي تلت هذه الفترة ، إلا إجابة على أسئلة المرحلة الجديدة ، بقدر ما كانت كتاباته السابقة عليها إجابة على هزيمة ٤٨ . وكانت كتاباته ، في الحالين ، دراسة المكوّنات الاجتماعية والنفسية للأفكار ، أي دراسة تكوّن الفرد داخل مجتمع معين ، هو المجتمع العربي ، من خلال دراسة التربية التي يتلقاها . وقد فعل هذا في كتابه «مقدمات لدراسة المجتمع العربي»، وهو جملة مقالات نشرت عام ١٩٧٤، عالجت مواضيع : الاتكالية ، العجز ، التهرّب ، العقلانية السحرية ، التي تضيف إلى العقل عناصر لا يرضى بها العقل . ومنطلق النقد هو ما يدعوه «العائلة الممتدة»، التي تتصف بسيطرة الأب ، الذي ينجب أولاداً يتميزون بالخجل والشعور بالذنب ، يتلو ذلك التعليم ، الذي يجتمع فيه التلقين والحفظ الآلي والعقاب . غير أن شرابي لا ينقد التعليم والتربية الأسرية إلا ليصل إلى ضرورة الدخول إلى المعرفة النقدية، التي تؤكد المعرفة الذاتية شرطاً لإنجاز التغيير الـذاتي . ولهذا يقول: «وفي مجتمعنا ، منذ بداية عصر النهضة ، غلبت المعرفة الدفاعية والفكر «الدفاعي» على المعرفة النقدية والفكر النقدي ، فأخذ مثقفونا يرسمون لنا صورة تاريخنا وحضارتنا ومجتمعنا في شكل تبريري ، في وجه سيطرة الغرب ونفوذه ، وأصبح هدف المعرفة درء الخطر عن الذات ، بدلاً من معرفة الذات وتفهمها ...».

كيف ينتج المثقف العربي معرفة نقدية؟ هذا هو سؤال شرابي الأول . وكيف تستطيع المعرفة العربية النقدية المعممّة أن ترد على الغرب وتستعيد الحق الفلسطيني؟ هذا هو سؤاله الثاني . إن تداخل السؤالين هو الذي جعل شرابي يولي اهتماماً للقضية الفلسطينية ظهر في أكثر من كتاب مثل: «الفدائيون الفلسطينيون صدقهم وفاعليتهم ـ ١٩٧٠»، «المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأميركا ـ ١٩٧٠ ـ» وصولاً إلى كتابه «الرحلة الأخيرة ـ ١٩٨٨» ، الذي عايش فيه بشكل مشخص الفلسطينيين والبيئة الاجتماعية التي يتحركّون فيها .

عنصران مأساويان اخترقا حياة هشام شرابي المثقف: أراد في البدء أن يدرس في الولايات المتحدة كي يعود إلى أرضه ، فأنهى دراسته ولم يظفر بالعودة ، وأراد في البدء أن يكون قائداً سياسياً عربياً وانتهى إلى أكاديمي في بلد غير عربي . ومع أنه أنهى دراسته لامعاً وتحوّل لاحقاً إلى مثقف لامع ، فقد ترسّبت في كتاباته ملامح إحباط ومرارة لا تخطئها العين ، تجلى ذلك في جمل قصيرة متوترة ولغة غاضبة ونقد شديد يلامس المبالغة أحياناً . فقد عمّم مفهوم «العائلة الأبوية» تعميماً فضفاضاً، فأصبح الأب هو المعلم والزوج والتلميذ والبائع والمشتري سارياً ، في النهاية ، بين فئات المجتمع المختلفة وبين المجتمع والدولة ، وبين المجتمع والدولة نموذج ذهني يحتاج إلى كثير من التدقيق التاريخي: فإذا كان المجتمع كله موحداً في صيغة النظام الأبوي فما معنى الفروق الاقتصادية والثقافية والسياسية؟ وإذا كان الكل غارقاً في النظام الأبوي فما سبب إلحاح شرابي على قضية المرأة ، طالما أنها تخضع هي والرجل إلى نظام واحد ؟ السؤال الثاني يمس التحرّر والتمرد أو التغيير، الذي طالب به الأكاديمي الفلسطيني وكتب من أجله وحاضر في سبيله : كيف يتغيّر مجتمع إذا كانت علاقاته كلها متجانسة ، ولا تنوع فيها ، وخاضعة جميعاً لمعايير واحدة؟ وواقع الأمر أن شرابي بالغ في أمرين : بالغ في دور المثقف الذي يبدو هو الوحيد القادر على الانفلات من سيطرة العلاقات الأبوية ، وبالغ في تجانس وتماسك النظام الأبوي . والسؤال هنا: كيف يستطيع المثقف أن يفعل في مجتمع وهو يقف خارجه؟ أراد هذا المثقف الفلسطيني أن يكون مثقفاً نهضوياً ، بل إنه أراد أن يكون مثقفاً نهضوياً جذرياً ، احتفظ بما هو إيجابي من عنصر

النهضة ورفض ما هو تلفيقي ومضطرب ، متطلعاً إلى نهضة فكرية عربية جديدة . غير أن الراحل الكريم ، كما غيره من مثقفين عرب آخرين ، أعطى مساهمته في فترة كان التنوير العربي فيها مهزوماً ومأزوماً ومحاصراً . لذلك بدا كتابه «المثقفون العرب والغرب» دراسة أكاديمية ممتازة ، أكثر منه دعوة إلى تجديد الفكر العربي النهضوي. وعلى هذا؛ فقد انتمى شرابي إلى زمنين عربيين مختلفين: انتمى شخصاً ومعايشة إلى زمن الهزيمة العربية الموسعة، وانتمى فكراً إلى بدايات عصر التنوير في أكثر وجوهه حسماً ووضوحاً ، وهو ما عبّر عنه وهو يكتب عن قاسم أمين باحترام كبير .

وأخيراً ما الذي استمر من الثقافة الفلسطينية في اجتهادات شرابي ، وما أضاف إلى هذه الثقافة من حيث هي وجه من وجوه الثقافة العربية؟ يبدو الاستمرار في مناح ثلاثة: اعتبار التخلّف الاجتماعي مسؤولاً عن المصير الفلسطيني والمصائر العربية، بعيداً عن فكر تبريري يحمّل الاستعمار وحده مسؤولية كل الخيبات العربية. فعن ذلك التخلف كتب روحي الخالدي وخليل السكاكيني وصولاً إلى غسان كنفاني في روايته «رجال في الشمس» وجبرا إبراهيم جبرا في روايته «صيادون في شارع ضيق». اعتبار المعرفة ، ثانياً ، أداة تحليل الظواهر الاجتماعية والوطنية ، تطلّعاً إلى معرفة وطنية ، تبدأ من أسئلة الواقع العربي لا من استظهار الكتب القديمة أو المترجمة ، بعيداً عن مثقفي الاختصاص ، الذين يرون في قضايا المعيش اليومي موضوعاً لا يليق بـ «الأستاذ الأكاديمي» . اعتبار فلسطين ، ثالثاً ، عنوان انتماء وعنوان بحث معرفي ، يعمل على التذكير بها والمطالبة بالرجوع إليها، ويحض الفلسطيني على معرفة ذاته بلا أوهام ، كي لا ينتهي إلى نصر وهمي يكرّس تبديد فلسطين. أما جديد شرابي فيظهر في صياغة مفاهيم نظرية متقدمة ، تجمع بين الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع ، من أجل تحليل علمي للظواهر المتخلفة ، ومن هذه المفاهيم: النظام الأبوي، بنية العقلية المتخلفة ، العادات الذهنية ... . أراد شرابي في هذه المفاهيم وغيرها نقض الفكر الخطابي التبسيطي ، الذي يستثير الانفعال والعواطف ، منتهياً إلى إجابات وهمية عن أسئلة واقعية . وربما يكون نزوعه الشديد إلى صياغة مفاهيم نظرية أساسية هو ما أقام بينه وبين «النقد السياسي المباشر» مسافة نسبية ، خلافاً لإدوار سعيد ، الذي ارتكن إلى ثقافته الواسعة

ليصوغ نقداً سياسياً مباشراً ، كما لو كان يؤمن بأن نقد «العادات الذهنية»، نظرياً ، لا معنى له ، إلا إن كشف عنه المثقف في حقل التطبيق .

يتكشف شرابي ، في الحالات جميعاً ، استئنافاً للثقافة الفلسطينية والعربية التنويرية، في أكثر وجوهها وضوحاً وإشراقاً ، بقدر ما يتكشف إضافة نوعية يمكن أن تشكل مرجعاً ومتكأ لأبحاث معرفية جديدة ، أعطاها خلدون النقيب عنواناً طريفاً هو: «فقه التخلّف».

حين سقطت فلسطين ، التي قادت تفكير شرابي في حياته كلها، كان في الحادية والعشرين، وحين أعدم أنطون سعادة ، الذي آمن به شرابي إيماناً عميقاً، كان في الثانية والعشرين ، وحين جاءت هزيمة حزيران التي أعطت حياته «بداية جديدة» كان في الأربعين من عمره.. . دخل شبابه مفجوعاً وطرق باب كهولته محبطاً ، وقبل أن يصل إلى الشيخوخة كان الجيش الإسرائيلي قد دخل بيروت . هذا كله يعيّن كتابات الراحل الكريم هشام شرابي بحثاً معرفياً غاضباً وسيرة ذاتية معاً.

أكرم زعيتر
(١٣٢٧هـ/١٩٠٩م - ١٤١٣هـ/١٩٩٦م)
«تاريخ أمة في سيرة رجل»

د. محمد عيسى صالحية *

في تقديمه لكتابه، الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩٣٥ ـ ١٩٣٩، يوميات أكرم زعيتر كتب «منذ شرعت أعي ما يُراد بوطني فلسطين العربية من شر، ومنذ شعرت في صدر الفتوة بأن واجباً عليَّ أنْ أوديه، وهو شعور أضرمه في نفسي: بيت فيه نشأت، ومدرسة وطنية عنها أخذت، وبلد باسل إليه إعتزيت، وبدا يتجلى دعوة وعملاً»(١).

إن هذه العوامل الثلاثة، الأسرة والبيئة التي نشأ وشبّ في ظلالها، والرموز الوطنية التي قادت نضال الأمة العربية في ميادينه وساحاته، من أساتذة كبار تتلمذ عليهم، وقادة أحرار عمل معهم، وشيوخ قضية عربية راصفهم واصطف معهم كتفاً بكتف، والبلد الباسل، فلسطين، الذي ينافح ويناهض التآمر الغربي، ويقدم أبناءه من المدن والأرياف والصحاري التضحيات، ويكابد شعبه التشرد

* أستاذ التاريخ في جامعة اليرموك .

والمعاناه والظلم العسوف، وإليه انتسب واعتزى، كل هذا صاغ شخصية أكرم زعيتر، ورسم طريقه ومستقبله، وجبل ثقافته بالوعي والإقدام، وافترس عليه جلَّ حياته وكفاحه. »

ولد أكرم بن عمر بن حسن زعيتر في مدينة نابلس سنة ١٣٢٧ هـ / ١٩٠٩ م ونشأ في بيت علم وتقوى، تتلى في جنباته آيات القرآن العظيم، والشعر ينظم وينشد في قاعاته، وتكرم اللغة العربية الفصحى والأدب والفقه. والده الشيخ عمر بن حسن زعيتر، وكان متعمماً عمل كاتب عدل في العهد العثماني، ثم عضواً في مجلس الإدارة، ثم وكيلاً لرئيس البلدية السيد حيدر طوقان ثم رئيساً للبلدية، وكان عضواً في الجمعية المسيحية الإسلامية(٢) مفتي مدينة نابلس ورئيس بلديتها وأحد زعمائها الفاعلين؛ فإثر انسحاب الجيش العثماني من لواء نابلس، استدعى متصرف اللواء الشيخ عمر زعيتر وأوكل إليه تشكيل حكومة محلية تتولى إدارة شؤون البلد وتحفظ أمن الناس في أنفسهم وأموالهم وممتلكاتهم، وبالفعل فقد شكل الحكومة المحلية ونشر دوريات البوليس والجندرمة، والشاووشية والحراس في سائر أنحاء المدينة(٣). ومن ثمَّ قابل القائد الانجليزي الذي جاء لاحتلال المدينة، فأقره على الإجراءات التي اتخذها، وحفظ سلامة المدينة وسكانها أثناء الفترة الانتقالية ما بين الحكم العثماني والاحتلال البريطاني، فلا نهب للأسواق، كل تاجر في مخزنه، ومن أغلق دكانه أو حانوته فرضت عليه غرامة نقدية، حتى الدوائر العثمانية الرسمية والممتلكات والبيوت العائدة للأتراك في المدينة سلمت من أيدي العابثين واللصوص والمفسدين(٤).

يذكر للشيخ عمر زعيتر رعايته لمدرسة الأيتام في المدينة وكان مقبولاً لدى الحركة الوطنية وبقي على مسافة من الانجليز، في بيئة وطنية أينع الفتى أكرم، وتفتح وعيه على احتلال وكابوس يجثمان على صدر مدينته، فكأنما استبدلت مدينته الرمضاء بالنار، تلقى أكرم تعليمه الابتدائي في المدرسة النموذجية التركية (المدرسة الهاشمية الإبتدائية) فيما بعد، ثم المدرسة الصلاحية فمدرسة النجاح (كلية النجاح الوطنية)، والتي تؤهل خريجيها للدراسة في الجامعة الأمريكية ببيروت.

في مدرسة النجاح الوطنية تتلمذ أكرم زعيتر على خيرة أساتذته وشيوخه، وكان العَلامة محمد عزة دروزة قد أصبح مديراً لمدرسة النجاح الوطنية بين السنوات ١٩٢٢ ـ ١٩٢٧م،

وكان له في كل أسبوع درس عام يلقي فيه محاضرة في الأخلاق والاجتماع على طلاب الصفوف الثانوية، وظل مواظباً عليه طيلة السنوات الخمس التي تولى فيها إدارة المدرسة، كما كان يكتب مقالات عديدة اجتماعية وتربوية وأخلاقية نشرت في مجلات الكشاف في بيروت والمرأة الجديدة والزهراء في القاهرة، ويكتب في صحف فلسطين وخاصة جريدة الجامعة العربية، ويكتب الروايات التي تمثل على مسرح البلدية ومنها؛ وفود النعمان، على كسرى أنو شروان، ورواية عبد الرحمن الداخل، ورواية ملوك العرب في الأندلس، ومسرحية الفلاح البائس والتي تدور حوادثها حول المطامع اليهودية في الأراضي العربية(٥).

وكان لعزة دروزة الفضل في إيقاظ الوعي القومي العربي، وغرس فكرة الوحدة العربية، وإنهاض الروح القومية في نفوس طلاب مدرسته، يصفه أكرم زعيتر: بآخر كبير عرفه من رعيل القضية العربية الأولى؛ ومن أطرف ما يرويه واصف كمال، رفيق أكرم زعيتر وصديقه، قيام طلاب مدرسة النجاح بكتابة المناشير وتعليقها على الجدران، تحرض على الكفاح ومقاومة الاحتلال، وكان أكرم يتولى صياغتها، وقد قام وزميلاه واصف كمال وممدوح السخن بكتابة رسالة تهديد لمعلم يهودي كان يعمل لاستقطاب الطائفة السامرية في نابلس للحركة الصهيونية، وحملت الرسالة إمضاء«عصابة الكف الأحمر»، وعرف والد أكرم أنها بخط ولده، فاصطحب ابنه معه في زيارة مفتعلة لصديق له. في قرية الزيب، وأما المعلم اليهودي، فقد غادر المدينة هرباً(٦).

لقد كان أثر محمد عزة دروزة كبيراً على شخصية أكرم زعيتر، وظل طوال عمره على اتصال معه، بفكره وعمله في الحياة السياسية والثقافية حتى وفاة دروزة سنة ١٩٨٢م وغادر أكرم مدينته نابلس للدراسة في الجامعة الأمريكية ببيروت، كلية الآداب والعلوم، حيث أنهى الصف الأول (الفريشمان)، ولضائقة مالية حلت بوالده، لم تمكنه من توفير نفقات دراسة ولديه عادل في باريس وأكرم في بيروت، عاد الاثنان إلى موطنهما، ومن ثم فجعت الأسرة سنة ١٩٢٤م بوفاة الوالد، وكانت له جنازة مهيبة، سار فيها أهالي نابلس ووفود من بلدان فلسطين، ووفاء لدين في ذمة الشيخ عمر، فقد باع الورثة الطابق العلوي من بيتهم للدائن سعيد كنعان(٧).

والتحق أكرم بمعهد الحقوق بالقدس، وكان قد حاز على شهادة دبلوم المعلمين التي تؤهله لاحتراف مهنة التدريس. ونال شهادة الحقوق B.A فيما بعد، وخلال هذه المرحلة من حياته أتيح لأكرم زعيتر الاتصال بعدد من كبار الأعلام في الفكر والأدب والسياسة والكفاح، أعجب بوسائلهم في خدمة أوطانهم والتضحية في سبيل أمتهم، وكان لأخيه عادل أقوى التأثير عليه، فقد تشرب منه الثقافة الأجنبية، فقد درس عادل الحقوق في جامعة السوربون بباريس، وأطلق عليه شيخ المترجمين العرب، فقد ترجم روح الشرائع لمونتسكيو، والعقد الاجتماعي لجان جاك روسو، وأصل التفاوت بين الناس لجان جاك روسو أيضاً، والتفاؤل والرسائل الفلسفية وهما لفولتير وحديقة أبيقور والآلهة عطاش لأناتول فرانس، وابن رشد والرشدية لارنست رينان، وحضارة العرب لغوستاف لوبون، وتاريخ العرب العام لسيديو، وابن سينا لكرادي فو، وكثيراً غيرها، وكان له اشتغال في الصحافة ومارس الحياة العسكرية كضابط احتياط في الجيش العثماني، وفي الثورة العربية الكبرى في معسكر الأمير فيصل وناصره وبايعه سنة ١٩٢٠ م، وكان دائماً متطوعاً للدفاع عن المعتقلين من أحرار فلسطين، وعلاوة على ذلك فقد كان قومياً عربياً وحدوياً. وكان لأخيه عادل الذي يكبره بأكثر من ١٢ سنة دوره في توعية أخيه أكرم وتثقيفه [٨].

ومنهم أيضاً:

- محمد إسعاف النشاشيبي ت ١٩٤٨، أديب العربية، وكان أكرم من المعجبين به. فكراً وأدباً، وعلى الأخص مؤلفاته عن الإسلام وصلاح الدين الأيوبي، وقلب عربي وعقل أوروبي، ومقالاته في مجلة الأصمعي والرسالة ومجلة النفائس ومجلة المنهل [٩].

وخليل قسطندي السكاكيني ت ١٩٥٣م، الأديب المجدد، والمحاضر البارع، والمحدث الفذ. وقد ربطته بالسكاكيني صداقة دائمة [١٠]. وعادل أرسلان، أمير السيف والقلم، وكان أكرم يتغيب قصائده في ثورة العرب، ويداوم قراءة مقالته في صحيفة الشورى، وحدثه عادل أرسلان الكثير عن الثورة السورية وبطولاتها، وكذا شكيب أرسلان ت ١٩٤٦ م، المثقف والأديب والخطيب المفوه، والذي قال عنه الأخطل الصغير:

هذا الذي رفع اليراعَ منارةً غَمَرت سماءَ الشرق بالأنوار
لـو دان أحـرار البلاد لسيد نـاديتـه يـا سَيّـدَ الأحـرار

صاحب المصنفات في الأدب والتاريخ والترجمة والنقد والشعر والتراجم، ومن أهمها حاضر العالم الإسلامي، والنهضة العربية في العصر الحديث، وكتاب لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، ومقالاته العديدة المنشورة في المجلات العربية مثل مجلة الكتاب والرسالة والأبحاث والأديب ، ومجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، ومجلة العروبة وغيرها[١١]. والأديب التونسي عبد العزيز الثعالبي ت ١٩٤٤م المصلح الاجتماعي والداعية الديني والزعيم السياسي، وكان قد التقاه في نابلس سنة ١٩٢٤م وهو في طريقه إلى بغداد للتدريس في جامعة آل البيت التي تأسست ١٩٤٢م، بناء على دعوة الملك فيصل له لإلقاء دروس في الفلسفة الإسلامية وحكمة التشريع، ويروي أكرم زعيتر «لقد أعجبت بالشيخ عبد العزيز الثعالبي الإعجاب كله» وقد استمع إليه الشيخ الثعالبي وأوصاه بدراسة سير المستضعفين في الإسلام، وسيرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، وسير الصحابة» ويقر أكرم زعيتر: «وأشهد أن الأستاذ الثعالبي قد أثّر في نفسي، وله فضل في توجيهي على قلة الساعات التي اجتمعت فيها به»[١٢] وخاصة حديثه معه عن المنبوذين في الهند.

وكان أن جمع أكرم نفسه على الاشتغال بمؤلفات الجاحظ وأبي حيان التوحيدي وابن حزم الأندلسي وسيرة المهاتما غاندي.

ومن الذين تأثر بهم خلال دراسته في الجامعة الأمريكية في بيروت الأساتذة، زكي النقاش، والأمريكي المسلم عبدالله هارلو، أما مثله الأعلى في الوطنية وقدوته في الكفاح في سبيل خدمة الأمة، فكان الزعيم المصري سعد زغلول، فقد عاش سعد زغلول في كيانه، وملك عليه فكره ومشاعره، تتبع سيرة حياته، حفظ خطبه ورتلها في محافله، توسم خطاه، وسار على دربه، يقول أكرم: كان الدم يغلي في عروقي حماسة حين أتلو برقياته وبياناته وحين أقرأ من كتبه وخطبه. وظل سعد زغلول معلمه الأول طوال حياته، ومن أجل المزيد من المعرفة عن أسرار حياة سعد زغلول وكفاحه، فقد عقد أكرم زعيتر صداقة حميمة مع رفيق

درب سعد زغلول، سكرتير حزب الوفد المصري، مكرم عبيد[١٣] فقد أخذ أكرم من سيرة زغلول قيم الوطنية الصادقة، والثقافة السياسية المقاومة واللغة العربية الراقية، وخطابة امتلك زمام كلماتها المبدعة البليغة.

أكرم زعيتر، المدرس والمربي :

عاد أكرم زعيتر من بيروت كسيف الخاطر، حزيناً لفراقه الجامعة الأمريكية بسبب عدم قدرة الأسرة على تدبر نفقات الدراسة، ووجد أخاه عادلاً قد عاد هو الآخر من فرنسا لعين الأسباب، وكان في المرحلة النهائية لإعداد أطروحته في الدكتوراة في الحقوق من جامعة السوربون، وبيع بيتهم وفاء لدين في ذمة والدهم، فما كان منه إلا التوجه لاحتراف مهنة التدريس بعد حصوله على شهادة دبلوم المعلمين الأعلى، فعمل مدرساً في المدرسة الهاشمية بنابلس سنة ١٩٢٥م، ثم في مدرسة النجاح (كلية النجاح الوطنية فيما بعد)، ثم في مدرسة عكا الثانوية.

كانت مهنة التدريس في فكره، رسالة قبل أن تكون غاية، صحيح أن الجنيهات الفلسطينية المحدودة التي سيتقاضاها، سوف تسهم إلى حد ما في مساعي الأسرة على مواجهة النفقات، وتكاليف الحياة، ولكنّ الرجل مسكون بظلم الاحتلال وممارسته تخنق أنفاسه، وتقيد أطرافه بقيود يأبى أكرم إلا أن يحطمها، ولذا تراه في ثانويات فلسطين في حركة دائمة وحيوية متدفقة، يحض الطلاب ويثير حماستهم، من خلال محاضرة وطنية أو خطبة ثورية أو ندوة ساخنة، يعمل على زرع القيم الوطنية في نفوس الشباب، ينظم الاجتماعات المشتركة لتلاميذ المدارس الثانوية في نابلس وعكا والرملة ويافا وبقية الثانويات[١٤]: مسابقات، مناظرات، تمثيليات، مسرحيات، مقالات، خطب، يروي أكرم: «لقد جعلت غاندي وتحديه للإنجليز موضوع الحديث في الصفوف التي دخلتها هذا اليوم في مدرسة النجاح[١٥]»، وكان يؤمن بأن طرائق المهاتما غاندي ومقاومته للاستعمار البريطاني تستحق أن تحتذى للخلاص من الاستعمار[١٦]. وكان دائماً يبث عقيدة الانتماء إلى الأمة العربية في نفوس طلابه ووجدانهم،

ويحض طلابه على ممارسة حقهم في الدفاع عن وطنهم «نحن مهددون في ديارنا وفي تراث آبائنا بالجلاء والفناء وبالذل بعد العز، وبالانقراض بعد الحياة»[١٧]. رسخ في فكر تلاميذه أن الحق وحدة لا تتجزأ، إن الله حق، والحرية حق، والجهاد حق، والاستقلال حق[١٨]، وكان كثيراً ما يخطب في طلاب مدرسته، فقد عرف بالارتجال في الخطابة وببلاغته البديعية، وامتلك زمام اللغة وطوع المصطلحات والمعاني بروح مستقلة شجاعة، يلهب مشاعر مستمعيه، وينفذ إلى أعماق نفوسهم بجزالة اللفظ وصدق المحتد والفعل، وما التوعية المؤدية إلى التضحية إلا مبتغاه ومراده.

ووسع أكرم زعيتر دائرة نشاطه إلى مجتمعه المحلي نابلس وعكا وتوابعهما من بلدان وقرى، ومن ثم إلى ساحات الوطن، فلسطين، بكل مدنها وقراها وباديتها وصحاريها. فأخذ ينشر المقالات في الصحافة الفلسطينية الوطنية القادرة على تحمل درجة معينة من سخونتها، فكتب في جريدة صوت الحق اليافية[١٩]، وجريدة الإقدام[٢٠] وجريدة الصراط المستقيم[٢١] وجريدة اليرموك[٢٢].

وكان يوقع باسم مستعار مثل، ابن البادية، وابن الصحراء، وعربي أبي[٢٣]. وكانت مقالاته، تندد بالمحتل البريطاني وتشهر بالممارسات القمعية والمهينة للكرامة الإنسانية تجاه العرب، أهل البلاد، وتحرض على ضعاف النفوس الذين يتوجهون لبيع أراضيهم لليهود، وحين أقدمت سلطات الانتداب البريطانية على جلد عدد من الطلبة الثانويين بدعوى إثارة الشغب، كتب أكرم زعيتر: «أيها الضارب، شلت يداك، اطرد ولكن لا تضرب»وأضاف «يا للزمان الغادر الذي يضرب علج أجنبي بسوطه أقفية أنسال محمد صلى الله عليه وسلم، وخالد وأحفاد عمر وعامر، يا مدير المدرسة كان عليكم أن تستقيلوا قبل أن يضرب فؤاد الأمة بسوط أجنبي[٢٤]». وفي مقال آخر، ندد بجرائم ضباط الانجليز المتواطئين مع الحركة الصهيونية، وتناول الضابط البشع الذي سماه «رجس بدلا من ركس» ووصف عمله بأن قبح شيطاني، أساسه التنكيل بالصحافة والناشطين الوطنيين، لأنه من أحط الطبقات البريطانية[٢٥].

كما وجه النقد لسياسة المندوب السامي، وتصرفاته غير العادلة، تشانسلور وخاصة

نشره للإشاعات المضللة وإذاعته الأخبار الكاذبة المستقاة من المصادر اليهودية وأنصارهم، والادعاء بأن العرب هم من ارتكب أعمال قتل فظيعة بحق اليهود العزل في مدينة الخليل، وطلب من المندوب السامي الرد عليها، لأنه يعلم الحقيقة، وهي عكس ما رَوَّجه اليهود[٢٦] لقد أدى أكرم زعيتر دوراً مهماً في هذا المجال، ونجح لدى الرأي العام في ترسيخ، أن معاملة البريطانيين لأهل البلاد العرب، إنما هي استعلائية، وأن نوعاً من القمع المهين يمارسونه على العرب وخاصة الشباب منهم[٢٧].

وفي مقال آخر، طالب زعيتر بإعلاء شأن المرأة الفلسطينية وضرورة إعطائها دوراً مهماً في النضال الفلسطيني؛ لأنه يرى أن وظيفة الأم هي تنشئة صحيحة للشباب على القيم الوطنية وحب الوطن[٢٨]. كما وجه دعوة إلى الزعماء والعلماء ورجال الدين، ولكل من يملك القدرة لعدم بيع الأرض، وحثهم على إنشاء صندوق خاص يقوم بشراء الأراضي من الناس الذين لا مَفَرَّ لهم من بيعها، أو قبل أن يقدموا على بيعها لليهود، وحذر بائعي الأراضي والسماسرة من مغبة القيام بهذا العمل، لأن أسماءهم ستنشر علانية في الصحافة[٢٩].

والجدير بالذكر، حرص أكرم زعيتر على وصول الجرائد التي تنشر فيها مقالاته إلى كل أنحاء فلسطين، وخاصة المدارس الثانوية؛ وقد دلت قائمة مبيعات الصحف على زيادة توزيع الصحف التي تظهر فيها مقالات أكرم زعيتر[٣٠].

لقد نجح أكرم زعيتر في رفد الحركة الوطنية بجيل من الشباب وجماعات من النساء، كانت لفترة قريبة بعيدة عن كل أنواع النشاطات والفعاليات السياسية والوطنية[٣١].

ودخل أكرم زعيتر في أتون المعترك الصعب وولج المسالك الوعرة، وسار الدرب الشاق الصلد، وما عليه فهو ينشد الحرية والاستقلال لأمته العربية ووطنه المحتل، ويبغي الخلاص من بريطانيا وغدرها اللئيم ووأد الاغتصاب الصهيوني ومشروع الوطن القومي لليهود في بلده فلسطين، فتعرض للمضايقات، رصده عملاء المخابرات البريطانية، ونشطت أقلام الجواسيس ورجال المباحث تحصي عليه خطواته نهاراً وليلاً، المراقبة دائمة، وهلت عليه نتائج المطاردات والملاحقات، ففي تموز ١٩٢٧م نقل من مدرسة النجاح الثانوية إلى مدرسة عكا الثانوية عقاباً وتأديباً، ولا يعرف مرارة النقل التعسفي إلا من كابده من حيث النفقات

والإعالة وتأثيره على أفراد الأسرة الذين يتدبرون أمورهم بما تيسر من باقي المرتب، وما كان منه إلا أن مارس عين النشاط الوطني في ثانوية عكا، كما كان في ثانوية النجاح، بل وفي أيار ١٩٢٨م أسس مع نخبة من رجال وشباب عكا، جمعية الشباب المسلمين، واستأجروا لها نادياً، واستغل الجمعية وناديها لإلقاء المحاضرات العامة الوطنية في عكا وغيرها من مدن فلسطين، بؤرة محاضراته، تنمية الروح الوطنية وبث روح التحدي والمقاومة ضد المحتل البريطاني، وزاده سيرة سعد زغلول، فهو المثل الأعلى(٣٢). أما مدينته نابلس فقد حفل نادي الاتحاد الرياضي فيها باستضافة العديد من المحاضرين الوطنيين وفي مقدمتهم أكرم، وكلهم يحرضون ضد الوجود البريطاني في فلسطين، ويهيئون لانطلاق النضال العربي في سائر أنحاء الوطن العربي المحتل(٣٣). وامتد نشاطه والعديد من طلابه ومريديه إلى جوانب من الحياة الاجتماعية، فحين تعرضت نابلس في صيف ١٩٢٧ لزلزلة هدمت العديد من البيوت وألحقت أضراراً بالمباني، ومات فيها حوالي المائتين، تطوع وطلابه ومريدوه لجمع الطعام والماء والطعام وإيجاد المأوى، وتوزيعه على المتضررين(٣٤).

وزادت الملاحقات وتوالت المضايقات، وأحيط بدائرة محكمة من العيون والعملاء والجواسيس، طرقته الخواطر والأفكار، وخاصة بعد تنفيذ حكم الإعدام بالشهداء الثلاثة، عطا الزير ومحمد جمجوم وفؤاد حجازي إثر أحداث ١٩٢٩م. واتخذ قراره بالاستقالة من التعليم ووظائف الحكومة البريطانية، إذ لا بد من التفرغ للعمل الوطني وخدمة قضايا الأمة العربية، وتقدم باستقالته في شهر كانون الأول ١٩٢٩م، وكانت أسرع استقالة قبلت من قبل مدير التعليم البريطاني، فتمت الموافقة عليها خلال دقائق وبالهاتف.

وغادر أكرم زعيتر مدرسة عكا الثانوية، بعد أن تركت بصماته ومواقفه وذكرياته في نفوس كل طلابه وزملائه ومجتمعه المحلي لتبقى أثراً لن ينسى وبدأت مرحلة جديدة من حياته.

العمل في الميادين الوطنية من خلال الصحافة:

قضى أكرم زعيتر أكثر من ستين عاماً يكتب في الصحافة الوطنية الفلسطينية بمختلف

توجهاتها السياسية، وفي الصحافة العربية والدولية محرراً لبعض الصحف تارة، أو كاتب زاوية أو كاتب مقال في أحيان أخرى، ولم يمنعه انتماؤه الحزبي في مرحلة من مراحل عمره ولا الفكر والسياسة التي تتبناها الصحيفة مهما كانت من الكتابة فيها، ما دامت الصحيفة لا تفرض عليه الالتزام بفكرها ومنهجها السياسي، وكما قدمنا فقد كتب في صوت الحق والإقدام والصراط المستقيم واليرموك، ولكل واحدة منها المنهج والميل المختلف عن الأخرى. وحين شاع أنه استقال من التعليم سارع بولس شحادة، صاحب ومدير صحيفة مرآة الشرق يعرض عليه العمل كمحرر للصحيفة(٣٥). ولما كان أكرم على دراية بميول صاحبها، الداعم لحزب الدفاع بزعامة راغب النشاشيبي ، والمعارض لسياسة الحاج أمين الحسيني والعائلة الحسينية، وتبني الصحيفة في بداية العشرينات من القرن موقفاً مؤيداً لحكومة الانتداب البريطاني في فلسطين، ودعت إلى التعاون مع الانتداب البريطاني، وطرحت شعاراً «خذ وهات» وكانت في بعض الأحيان تنظر إلى المشروع الصهيوني من منظور إيجابي، أو تدعو إلى استغلال الهجرة اليهودية من أجل الرفاهية في فلسطين، ولكنها في بعض الأحيان تندد بالانتداب والهجرة اليهودية وسياسة انتقال الأراضي لليهود، ولعل ذلك التحول المحدود قد وقع خلال فترة تولي أحمد الشقيري تحريرها، ومن ثم أخذ بولس شحادة يجاهر برفضه للانتداب والمشروع الصهيوني.

ولأجل قبول الوظيفة اشترط أكرم زعيتر على صاحب مرآة الشرق ، أن تتوفر له الحرية الكاملة لرسم سياسة الصحيفة، وكل ما يكتب فيها، وحين طلب إليه بولس شحادة من جانبه، عدم توجيه الانتقاد إلى بعض زملائه العاملين معه في الشئون السياسية أمثال، راغب النشاشيبي وأسعد الشقيري وسليمان طوقان وعمر الصالح البرغوثي وأحمد زعيتر، كان رده حازماً وصريحاً بأنه لن يتوانى عن توجيه النقد لهؤلاء وأمثالهم إذا ما تعرضوا للقضية الوطنية بما يسيء لقدسيتها، وأخيراً رجاه بولس شحادة ومن باب الاطلاع على بعض المقالات التي قد تتناولهم(٣٦).

ومنذ توليه تحرير الصحيفة في كانون الثاني ١٩٣٠م، أحدث التغييرات في سياستها وما

يكتب فيها، فقد عرفت مرآة الشرق ولأول مرة في تاريخها العناوين والمقالات التنويرية والتحريضية، إذ جعل له زاوية يومية تحت عنوان «غضب المتمرد». وأفرد مساحة لمقالات القُرّاء وإجابات الرسائل التي يتلقاها. فقد كتب مقالاً بعنوان «الشرف الغاضب» نقد فيه أولئك الذين يستغلون النساء للضغط والإيقاع بالناشطين في الميادين الوطنية، نقداً جارحاً وختم مقالته بدعوة الشباب «أيها الشباب إلى الجهاد»(٣٧)، وكتب مقالاً تحت عنوان «عزيمة خائرة وجبن ممقوت» نعى فيه على اللجنة التنفيذية العربية، استجابتها للشروط البريطانية لقاء إطلاق المعتقلين في سجن عكا بكفالة مالية وغرامة إذا ما عادوا لمزاولة أنشطتهم السياسية ضد الانتداب البريطاني ، ومما زاد حنقه في المقال، سفر موسى كاظم الحسيني إلى يافا لإقناع عائلات المعتقلين بدفع الكفالة عن مقاتلي الحرية، ومما جاء في مقالته: إن اللجنة التنفيذية العربية بعملها دلتنا أنها لم تفهم بأن التضحية أساس تحرير الأمم، وأن السجن هو أقل ما يلاقي الذين يخدمون بلادهم، لقد آن لرجال الزعامة منا، أن يفهموا أن البلاد لن تنال شيئاً من حقوقها بمثل هذه العزيمة الخائرة والجبن الممقوت(٣٨).

وفي زاويته اليومية «غضب المتمرد» صَبَّ أكرم زعيتر جام غضبه على المؤسسات العربية التمثيلية في فلسطين ، والتي لم تحرك ساكناً لإنقاذ البلاد من الضياع في أيدي اليهود، وهاجم اللجنة التنفيذية على تلكئها وسياستها الخنوعة تجاه حكومة الانتداب البريطاني(٣٩)، كما حذر في مقالة أخرى الأمير عبدالله، أمير شرق الأردن، من مغبة تسليم أحمد طافش ونائبه فؤاد اللبناني اللذين التجآ إلى شرق الأردن بعد اكتشاف أمر العصابة التي شكلها أحمد طافش، عصابة الكف الأخضر، وحُملت مسؤولية مهاجمة الحي اليهودي في صفد، وأطلق على أحمد طافش لقب «بطل» و«المقاتل من أجل الحرية» وقد أثار المقال غضب الأمير عبدالله فحظر إدخال الصحيفة إلى إمارته(٤٠)، ولما سُلِّمَ أحمد طافش ونائبه إلى سلطات الانتداب البريطاني في فلسطين زاره أكرم زعيتر في سجنه، وطلب إلى أخيه عادل أن يتولى مهمة المرافعة عنه(٤١). كما نقد الكثيرين من حكام العرب لتخاذلهم عن نصرة الشعب الفلسطيني، وفقدان الكثيرين منهم بوصلة الوعي، وأشار إلى الاجتماع المشهور بين الملك عبدالعزيز بن سعود والملك فيصل على ظهر سفينة بريطانية، لا سيما وأن الملك عبدالعزيز علقت عليه الآمال من أجل

قيادة المشروع العربي. بعد انشغال الملك فيصل في تنمية السياسة الإقليمية صارفاً النظر عن النهج العربي العام(٤٢).

وأما مسألة انتقال أراضي الدولة (الأميرية) إلى اليهود أو نزع الملكية، أميرية أو فردية وتمليكها للصهاينة والوكالة اليهودية، أو بيعها من قبل البعض الآخر، فكانت تحتل مكان الصدارة الأول في صحيفته، «الافتتاحية». إذ يدعو اللجنة التنفيذية العربية إلى عدم الاكتفاء بالتنديد أو بث الدعاية، وإنما ينبغي عليها نشر قوائم بأسماء المتورطين في صفقات البيع سواء، أكانوا من الزعماء أم السماسرة(٤٣). وحين تفجرت قضية أراضي وادي الحوارث، توجه أكرم زعيتر بنداء إلى المؤسسات والأجسام الوطنية للعمل على إنقاذ أراضي وادي الحوارث عن طريق شرائها، ووجه النداء بصفة خاصة إلى اللجنة التنفيذية العربية والمجلس الإسلامي الأعلى، ولرجال الغرف التجارية والأثرياء لدفعهم لشراء الأراضي وتخليصها من اليهود(٤٤).

ومن ناحية أخرى، فقد كان زاده اليومي مداومة النقد والتحريض ضد سلطات الانتداب البريطاني وحكومته في فلسطين، سواء في مقالته أو زاويته أو خطاباته أو ندواته، وقد بلغ غاية الغضب حين كتب: فلعنة الله على العرب، إذا هم اطمأنوا إلى بريطانيا أو وثقوا بها(٤٥).

وأيقن أكرم زعيتر حتمية رفع وتيرة نضاله، وقد هاله ما وصل، وهو الصحفي الوطني الموثوق، من أخبار تشي بتسارع انتقال الأراضي إلى اليهود، وتفيد بتدفق سيل المهاجرين من اليهود إلى فلسطين بتسهيل من سلطات الانتداب البريطاني وقناصل الدول الأوروبية في القدس فكانت مبادرته: لإقامة منظمة جديدة للشباب، أطلق عليها اسم «جيش الدفاع» مع مجموعة من الشباب المخلصين للوطن، وهدفها الرئيسي زيارة كل المدن والقرى في فلسطين من أجل تأجيج الروح الوطنية، ولحث أهلها على صيانة أراضيهم والتزود بالمنتوجات الوطنية، وأنشأ زعيتر في مكاتب صحيفة مرآة الشرق مقراً لنشاطات هذه المنظمة، ونشر عنوان الصحيفة باعتباره عنوان المنظمة ليتسنى للشبان التسجيل والمراسلة، وكتب خبراً بتاريخ ٩/ ٤/ ١٩٣٠م، أن عشرين شاباً قد سجلوا للانتساب إلى جيش الدفاع، وبشر أن الحملة ستبدأ قريباً في شتى أنحاء فلسطين، وفي مقالته بتاريخ ٢٠/ ٤/ ١٩٣٠م وجه أكرم

زعيتر نداءً جديداً للشبان دعاهم إلى الانضمام للمنظمة الجديدة، طالباً إليهم معالجة المرضى حيث يجب، ومواجهة السماسرة والكشف عن خيانتهم، وبدأت مجموعات الشبان بمراقبة الموانئ والمنافذ المحتملة لقدوم المهاجرين من اليهود[٤٦].

وللحقيقة فإن جهاز المباحث البريطاني وضع أكرم زعيتر تحت رقابة صارمة، وكلف العديد من جواسيسه وضباطه برصد تحركاته، وكتابة التقارير عن نشاطه وزرع العملاء في جريدته، فقد ضبط أكرم زعيتر أحد مراسلي صحيفته وهو ينقل معلومات عن نشاطه[٤٧]. وكان من أنشط ضباط الأمن الذين يتولون متابعته، معاون مدير نابلس، حسن محمد الكاتب المكاوي، وكان كلما شعر بشدة المراقبة والمتابعة يردد أبياتاً لخليل مطران على مسمع من رجال المباحث وجواسيسهم،

حطموا الأقلام هل تحطيمها   يمنع الألسن أن تنطق جهرا

أخمدوا الأنفاس هذا جهدكم   وبه منجاتنا منكم فشكرا[٤٨]

قد أزعج العمل التنفيذي لمنظمة جيش الدفاع الذي يوجهه أكرم زعيتر الانتداب وحكومته، فاعتقلته السلطات البريطانية ، وقدمته لمحاكمة عاجلة بتهمة تثوير الناس وتحريضهم، وحكمت بطرده من القدس على أن يظل رهن الاعتقال المنزلي في مدينة نابلس لسنة كاملة[٤٩].

وكانت الدلالة الفورية لهذا القرار، وقف النشاط الصحفي لأكرم زعيتر في مرآة الشرق. ولا ندري إن كان صاحب ومدير مرآة الشرق، بولس شحادة، عضو اللجنة التنفيذية آنذاك، قد تنفس الصعداء لخلاصه من ثورية أكرم زعيتر، ولراحته من العتاب واللوم والإحراج الذي كثيراً ما يثار ضده لعدم قدرته على لجم موظف جريدته، لأن واقع الحال يفيد بأن الصحيفة نشرت البيانات والاحتجاجات المستنكرة لاعتقال أكرم زعيتر، ونفيه إلى نابلس تحت الإقامة الإجبارية، ولعل موقف الصحيفة كان بدواع أخلاقية، وتذكيراً بالحرية الصحفية، وحرية الرأي، المدعاة من قبل سلطات الانتداب في فلسطين، كما هي حرية التعبير في بريطانيا، وفي هذا السياق نشرت بياناً موقعاً من قبل شبان نابلس يستنكرون فيه الرد الفاتر واللامبالي للجنة التنفيذية على اعتقال أكرم زعيتر وتقديمه للمحاكمة[٥٠]،

لأن اللجنة التنفيذية العربية اكتفت بإبداء أسفها للاعتقال والطرد، أما الصحافة فأثار الاعتقال والطرد أصداء غاضبة والتي رأت في هذه الخطوة مساً بحرية التعبير، فيما عدا نجيب نصار، صاحب الكرمل، الذي كتب، «أكرم زعيتر والكفالة المالية» يدعوه فيها لدفع الكفالة والالتزام بعدم المس بالنظام العام وباللجنة التنفيذية، وهي الكفالة التي رفض زعيتر بشكل قاطع الاستجابة لها، وقد رَدَّ عليه زعيتر بمقالة وقعها بإمضاء فتى حر، ووجه سؤالاً لنصار يستفسر فيه عن النشاطات والأعمال، التي أنجزتها اللجنة التنفيذية العربية من أجل الوطن، ومن أجل العرب، حتى تكون جديرة بدعم العالم العربي[٥١].

وعاد أكرم زعيتر مبعداً إلى نابلس، وقد فرضت عليه الإقامة الإجبارية، العيون والجواسيس والعملاء ورجال المباحث تحيط به، وتحاصره، واقتصر نشاطه في هذه الفترة على الاتصالات السرية بعيداً عن أعين الرقباء، وتحريض من يمكنه الاتصال معه على عقد الاجتماعات الشعبية في المدن والقرى، فقد نجح في الدعوة لاجتماع شعبي عقد في مسجد نابلس الكبير، وأصدر المجتمعون قرارات تطالب بوضع تشريع حازم يمنع انتقال أراض جديدة لليهود، ومنع إدخال مهاجرين جدد ورفض الانتداب ووعد بلفور[٥٢]، وتلقى أكرم زعيتر رسالة من جمعية اتحاد شبان الأحداث بتاريخ ٢٤/ ٢/ ١٩٣٠ يطلبون إرشاداته اتجاه غايتهم في خدمة الوطن وترقية الآداب وتقوية التفاني والاتحاد[٥٣]. حتى إذا ما انقضت محكومية الإبعاد والإقامة الإجبارية عاد للكتابة في الصحافة.

واللافت للنظر زيادة تركيز أكرم زعيتر في هذه المرحلة على دور الشباب ودفعهم للانخراط في الميادين الوطنية، لا سيما بعد الإجهاز على محاولته لتشكيل جيش الدفاع، فبادر إلى الاتصال باللجان الشعبية ، التي قادها زعماء الشباب في المدن المختلفة من فلسطين ونجح مع رفاقه في عقد مؤتمر بمدينة نابلس بتاريخ ٣١/ ٧/ ١٩٣١م، أطلق عليه مؤتمر التسليح، غايته البحث عن سبل تسليح العرب في فلسطين في ضوء تسلح اليهود[٥٤] والذي تحول فيما بعد لمؤتمر التسلح وتبني سياسة اللا تعاون مع حكومة الانتداب البريطاني في فلسطين، ثم ما لبثت أن التفت عليه اللجنة التنفيذية وأبطلت مفعوله، وعقدت مؤتمرات أخرى بدعم من اللجنة التنفيذية، وأفرغت المؤتمرات من أهدافها، وتفاعلت عوامل الغضب عند أكرم

زعيتر من المواقف المتخاذلة للجنة التنفيذية، وزادها روح اللامبالاة الذي سيطر على أعضاء اللجنة حيال قضايا الأمة، فقد رفضت سلطات الانتداب السماح بإقامة حفل تأبين بمناسبة مرور أربعين يوماً على شنق الشهداء الثلاثة، عطا الزير ومحمد جمجوم وفؤاد حجازي، والذين نُفذ فيهم حكم الإعدام يوم الثلاثاء ١٧/ ٦/ ١٩٣٠م[٥٥].

كما أفزعه عدم حضور أعضاء اللجنة التنفيذية الجلسة المقررة للبحث في الهجرة اليهودية إذ حضر ١٨ عضواً من أصل ٤٠، وحضر ٣٧ عضواً الجلسة التي خصصت لانتخاب عضو جديد بديلاً لموسى كاظم الحسيني، الذي شغر مكانه بسبب وفاته[٥٦]. وعاود الكتابة في مرآة الشرق، وشن حملة شديدة على الجهاز الاستعماري لحكومة الانتداب البريطاني في فلسطين، ووصف رجالات الجهاز «بأنهم من الفاشلين في أعمالهم في المستعمرات الأخرى»، وبديلاً من معاقبتهم، بعثوا بهم إلى فلسطين، ويضرب أمثلة بموظفي سلك التعليم والتفتيش في فلسطين، وقد سبقت لهم الخدمة في العراق وهو على دراية بهم وبعملهم، وفي العراق منيوا بفشل ذريع في أعمالهم، وأرسلوا إلى فلسطين بهدف إفساد أبنائها، أمل المستقبل[٥٧].

وما عتم أكرم زعيتر حتى عرض عليه عادل جبر وخالد الدزدار سكرتيرية تحرير صحيفة الحياة[٥٨] ومقر إدارتها مدينة القدس ، فقبل العرض مباشرة، ولم يضع شروطاً لأنه وإياهم في مركب واحد، وشعار الصحيفة:

أنت سوريا بلادي   أنت عنوان الفخامة
كل من يأتيك يوماً   طامعاً يلقى حمامه[٥٩]

ثم إن الصحيفة اتخذت موقف الحياد من الصراع التقليدي بين عائلتي الحسيني والنشاشيبي (المجلسي والمعارض)، وكانت ذات ميول وحدوية واضحة، ولها موقف معاد للبريطانيين دون هواده[٦٠].احتلت زاوية أكرم زعيتر العمود الأخير من الصحيفة، وكانت بعنوان «حياتنا اليومية»[٦١]، وأجاد أكرم زعيتر في توظيف قدراته في الكتابة على استثارة العديد من الشرائح الاجتماعية، ودفعها إلى الانخراط في الكفاح الوطني، فوصف النساء العربيات اللواتي خرجن في مظاهرات القدس تنديداً بالاحتلال البريطاني والاعتداءات الصهيونية، كتب يقول: فلما خرجن من بيوتهن تستفزهُنَّ الوطنية، ويَحْدُوهُنّ الإباء، ويخفرهُنّ الشرف،

فإذا بهنَّ في الطليعة ، وإذا موكبهنَّ موكب الجلال يسمو إلى المجد، تحوطه قلوب الرجال، وتهتف للحرية، لأنهَّنَّ حفيدات الشاعرة الكبيرة الخنساء وخولة بنت الأزور(٦٢)، كما أشاد في المقال بحماسة التلاميذ المشاركين في المظاهرة، ووصفهم بأحفاد النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، والخليفة عمر بن الخطاب، والقائد خالد بن الوليد.

وكانت مقالته «شاي ودم» من أشد ما كتب، معرضاً بالاحتلال البريطاني والزعامات التقليدية، فأسهب في وصف الاضطهاد البريطاني للشبان والأحرار من سجن وتعذيب وعقاب جماعي وإعدام، في حين يهرع الوجهاء والزعماء إلى الحفلات التكريمية التي تقام لوداع المندوب السامي في، يافا وحيفا، قال أكرم زعيتر: دم يجري في نابلس، ومتزعمون يهرعون في المدن الأخرى لتكريم من يمثل سلطة لولاها ما جرت دماء. ويضيف: أيها الوجهاء الحكوميون، اشربوا الشاي ولكن اذكروا أنه شاي ممزوج بالدم، ويا أيتها الأمة، اذكري أن هؤلاء الحكوميون هم خصوم البلاد وأعداؤها(٦٣).

بل إنه كان أحد الدعاة لحل المؤسسات التقليدية وانشاء اخرى جديدة، لأنها قاصرة عن تحقيق الأهداف الوطنية(٦٤).

ووقعت أحداث سنة ١٩٣١. وهي ما عُرفت بهبة ١٩٣١م، فعمت البلاد الإضرابات والمظاهرات، وقاومتها سلطات الانتداب البريطاني بأقصى درجات العنف، وكانت أشدها في مدينة القدس، تهتف ضد الانتداب والصهاينة وتطالب بالتسلح رداً على تسلح اليهود، وكانت مقالات اكرم زعيتر وفهمي العبوشي الأكثر تأثيراً على الجماهير الغاضبة، فاستدعى سكرتير حكومة الانتداب البريطاني في فلسطين محرري الصحف وأصحابها، وألقى على مسامعهم تحذيراً شديداً اللهجة، وطلب منهم عدم ذكر كلمة تسليح في صحفهم، وهددهم بمعاقبة كل صحيفة أو خطيب يتفوه بها بأشد ما يتيحه القانون، وكرد فعل على تهديدات سكرتير الحكومة،أعلن المحررون والصحفيون إضراباً عاماً مدته سبعة أيام اعتباراً من ١٠ـ١٧/ ٨/ ١٩٣١م، احتجاجاً على هذه الخطوة لأنها تعد خرقاً صارخاً لحرية الصحافة(٦٥).

ومن ثمّ استدعي أكرم زعيتر سكرتير تحرير الحياة وعادل جبر مدير الصحيفة من

قبل دائرة البوليس البريطاني، حيث اعتقلا وقدما إلى محاكمة عاجلة ترأسها نائب الحاكم الإداري المستر سولمان بتاريخ ٦/ ٩/ ١٩٣٢ وصدر الحكم بإغلاق الصحيفة، وابعاد أكرم زعيتر إلى نابلس(٦٦) بموجب قانون منع الجرائم مخفوراً، فعاد إلى كلية النجاح مرة أخرى ولفترة محدودة.

أكرم زعيتر والكتابة في الصحف الأخرى :

واصل اندفاعه في خدمة قضايا وطنه، وكان يستغل كل نافذة تفتح له في الصحافة الوطنية الفلسطينية، سواء من الصحف المعارضة للمفتي أو المؤيدة له، مناهضة لبريطانيا أو مهادنة، ما دامت لا تتدخل في مقالاته، وتراعي حرية الرأي عنده، فالرجل لم يكن تابعاً لا للمعارضة ولا للموالاة، ولا يتحزب لعائلة دون أخرى، فقضيته أكبر من العائلات والمشاحنات والمناقشات، الوطن العربي كله همه، والاستعمار والصهيونية أينما وجدا أعدى أعدائه، فكتب في الجامعة الإسلامية والدفاع وفلسطين والجامعة العربية ومرآة الشرق وغيرها من الصحف حين كان محرراً أو كاتباً. وكان يطرح في مقالاته العديد من القضايا التي تلامس حس المواطن العربي، فدعا في مقالة له في الجامعة العربية(٦٧): إلى ضرورة الفصل بين المعتقلين الجنائيين (مرتكبي الجرائم) وبين المعتقلين الوطنيين، إذ من غير المنصف معاملة معتقلي المبادئ والقناعات كما يعامل المعتقلون الجنائيون(٦٨) «ويبدو أن أكرم زعيتر كان على اطلاع واسع بما يعانيه سجناء الحرية من عنت واضطهاد من قبل سجانيهم، موظفي سلطة الانتداب البريطاني ، ولذا سعى ورفاقه في نابلس إلى تأسيس جمعية العناية بالمساجين الوطنيين بهدف مساعدة علائلاتهم. ومتابعة العمل لإيصالهم إلى حقوقهم من خلال توكيل محامين للدفاع عنهم، وتقديم الهدايا لهم ولأبنائهم، والسعي لإصلاح حال المعتقلين داخل السجون(٦٩)، وغالباً ما يكلف أخاه عادل بالمرافعة والدفاع مجاناً، وسعى أكرم زعيتر لتشكيل عشرات اللجان في القرى والمدن وخاصة نابلس والخليل وصفد، ويتولى هو بنفسه إدارة تلك اللجان من مدينة نابلس، ومع أن تلك اللجان لم تحرز نجاحات حقيقية في جمع التبرعات وتشجيع روح التطوع، وبدت خيبة الأمل في الحفلة التي

أقامتها فرقة يوسف وهبي لصالح المعتقلين، فقد بلغت عائدات الحفلة ٥٥ جنيهاً فلسطينياً، دفع للفرقة ٥٠ جينيها فلسطينياً، فلم يتبق إلا خمسة جنيهات تبرع يوسف وهبي بمثلها. ومع هذا فقد واصل حملته فكتب : لنا في السجون عشرات من الشيوخ الذين يجب أن نحني الرأس تحية لجلال تضحيتهم في جلال مشيبهم، وعشرات من الشبان الذين هم في ميعة الصبا ورونق الحياة، ومثل هؤلاء الشيوخ والشبان جديرون بإكبار الأمة وإجلالها لأنهم هم لا غيرهم ـ عنصر بقائها وسر وجودها وغذاء كفاحها ـ يجب أن تتعهد الأمة بإعالة عائلات المحتاجين من سجنائها السياسيين[٧٠]. وإثر فشل الحفلة التي أقيمت لصالح المعتقلين، كتب أكرم زعيتر: آه من الأغنياء الذين لا يؤدون واجبهم، إذا استمرت الحال على هذا المنوال من الشح فلن تبقى أموال[٧١] ، ويقصد في خزينة لجنة مساعدة المعتقلين.

وكان لمبادرة أكرم زعيتر في مساعدة المساجين صداها في الصحافة الوطنية فقد تبنتها جريدة الجامعة الإسلامية[٧٢] ، وجريدة فلسطين[٧٣] ، والدفاع[٧٤]، وكانت جريدة العرب، فيما بعد، الأكثر نقداً، فمصدر المشكلة هم الزعماء والموظفون الكبار الذين فقدوا كرامتهم الشخصية ثم يقول كاتب المقال: يا أيتها الكرامة أين أنت، نفتش عنك فلا نجدك[٧٥]، وكأنما شرارة أطلقها أكرم ورفاقه فامتدت واشتد شظاها ولسنوات عديدة.

وطرح أكرم زعيتر قضايا مكافحة الفساد الأخلاقي داخل المجتمع، وإلى النضال من أجل حظر بيع الأراضي ومقاطعة البضائع الأجنبية[٧٦]، ودعا إلى التحرك الفوري والاتصال بمن ينوون بيع اراضيهم ويثنيهم عن ذلك، وأتبع قوله بالعمل وأبطل العديد من الصفقات[٧٧].

كما كان يدعو إلى تعميق التضامن والوفاق الوطني بين المسلمين والمسيحيين، وداوم على نقده لرجال الإدارة البريطانيين، فحين عمم باومان، مدير المعارف الانجليزي، رسالة على المدارس، طلب بموجبها من مدراء المدارس بتكليف طلابهم بتنظيف المدارس، كتب مقالاً بعنوان «إلى المكانس يا أبناء المدارس»، انتقد فيه باومان على منشوره، ونعى على مدراء المدارس تخلفهم عن رفض الأمر الإداري وإعلان الإضراب في مدارسهم[٧٨] ، وبمناسبة الذكرى الخامسة عشرة لاحتلال بريطانيا لمدينة القدس، وصف ما انتابه من مشاعر

الحزن والأسى وهو يستمع إلى موسيقى الجيش البريطاني عندما دخل الجنود محتلين للمدينة المقدسة[٧٩] ، وفي صحيفة فلسطين كتب: إذا كنت سميت ٢ نوفمبر يوم الغدر والخيانة، فإني اسمي هذا اليوم يوم احتلال القدس، يوم الشؤم لأنه بداية عهد أغبر كالح، رأينا فيه العذاب، وذقنا فيه صنوف البلاء[٨٠] ، وفي جريدة الجامعة الإسلامية كتب في اليوم نفسه:

دعوهم يفعلون ما يشاؤون، ولكن لا تمكنوهم من قلوبكم، فقلوبكم عقائدكم ومبادئكم، وإذا سلمت قلوبكم، سلمت بلادكم، ولكي تسلم قلوبكم يجب أن تدافعوا عنها[٨١].

وفي ذكرى وعد بلفور كتب «العرب أجانب في وطنهم، فقراء في بيوتهم، هذا ما فعلته بريطانيا بنا»[٨٢].

واحتلت القضايا الدولية المتصلة بالوطن العربي حيزاً مهماً من فكر أكرم زعيتر وقلمه، فلم يفرق بين احتلال إيطاليا لليبيا واحتلال بريطانيا لفلسطين، فالدولتان تمثلان الوجه الغربي للاستعمار القبيح. ولم يتوان أكرم زعيتر عن توجيه سهام نقده لأولئك الصحفيين الذين يتصدون للدفاع عن الزعامات التقليدية المتورطة في بيوعات الأراضي وممالأة بريطانيا وخدمتها، وأطلق عليهم لقب «المطاويع» الذي يكتبون لاحتياجهم للخبز والملح، وكانت بينه وبين محمود جركس (أحد المطاويع)، ومحرر اللواء مساجلات بهذا الشأن[٨٣].

وتوالت تقارير المخبرين والعملاء والجواسيس ورجال المباحث بشأن مقالات أكرم زعيتر وغيره أمثال حمدي الحسيني وإبراهيم الشنطي، ففي التقرير المعد من قبل حكومة جلالته في فلسطين لسنة 1933 Report by his majesty's government for the 17-year p.16 ومثله ورد في تقرير سري للمخابرات البريطانية في فلسطين: مقالات كل من الشباب أكرم زعيتر وحمدي الحسيني وإبراهيم الشنطي لاذعة للغاية، وعارضت بشدة كل أشكال الحوار مع بريطانيا[٨٤].

ارتفع شأن أكرم زعيتر، وتعالت تأثيرات مقالاته الوطنية؛ حتى إن الجماهير كانت تتوافد لكل مهرجان أو احتفال أو مناسبة بكثرة إذا ظهر اسم أكرم زعيتر كأحد خطبائه أو المتحدثين فيه.

كل هذا وغيره من الأسباب حمل السلطات البريطانية في فلسطين على إصدار قانون جديد للصحافة في كانون الثاني ١٩٣٣، ليحل محل قانون الصحافة العثماني الذي كان معمولاً به حتى ذلك التاريخ. وقد جاء في المادة ١٩ منه:

المندوب السامي وحده، يملك حق إصدار الصحف وإغلاقها، وفرض القانون على كل صحيفة إرسال ثلاث نسخ من كل عدد إلى الحاكم الإداري في المنطقة والسكرتير العام لحكومة الانتداب قبل توزيع الصحيفة، وفرض القانون غرامات مالية باهظة على كل مخالف[٨٥].

وأنّى لفكر أكرم زعيتر وقلمه أن يتراجعا أو يضعفا أو تفتر همَّة الرجل، ففي التقرير الذي أعدته وزارة الخارجية البريطانية في كانون الأول ١٩٣٥م جاء في الوثيقة: إن لهجة الصحافة العربية تجاه النظام البريطاني أصبحت أكثر حدة ، خاصة مقالات أكرم زعيتر في صحيفة الجامعة الإسلامية، والمقالات الافتتاحية لصحيفة الدفاع، وذكر التقرير أيضاً: إن هذه المقالات تعمل على تأجيج الغرائز عند الناس، فالصحافة أصبحت أداة للتحريض ولإثارة التوتر والكراهية[٨٦]. وللحقيقة، فإن أكرم زعيتر ظل منارة للناس للتوعية والتنوير والتحريض طوال فترة الإضراب الكبير والثورة العربية الكبرى ١٩٣٦ـ ١٩٣٩، وعلى مدى عمره حرص على نشر أفكاره وتوجهاته في الصحافة العربية والأجنبية حتى بعد النكبة، ولم ينكسر قلمه حتى فارق الحياة، فقد كتب في الصريح والحياة البيروتية، واللواء، والدفاع المقدسية، والديار المقدسية، والجهاد المقدسية، والرأي العام الكويتية، والدستور الأردنية، ومجلة العربي، ومجلة الجديد، والمجلة الثقافية، والعلم المغربية، ومجلة النهار العربي والدولي، والشرق الأوسط اللندنية، وغيرها من الصحف والمجلات.

ومقالات أكرم زعيتر إنما تقتضي دراسة جادة لتحليل مضامين نصوصها لفهم التطور الفكري والمراحل التي مرَّ بها أكرم زعيتر في مسيرته النضالية.

أكرم زعيتر والحياة الحزبية :

تقزم الكفاح الوطني الفلسطيني بدخوله في نفق المنافسات العائلية والمشاحنات

العشائرية، فكان الصراع بين المجلسيين أي أنصار المجلس الإسلامي الأعلى الذي يرأسه الحاج أمين الحسيني والمعارضين، أنصار حزب الدفاع الوطني بزعامة راغب النشاشيبي، وبمعنى أعم بين عائلة الحسيني وعائلة النشاشيبي، كما وجدت ساحات ومنابر وصحف ومجلات وأندية وجمعيات لكل جماعة عائلية، تنافح الجماعة الأخرى وتعرض بزعمائها، ودخل الحلبة الطوقانيون (آل طوقان)، والعبد هاديون (آل عبد الهادي) حتى الأندية والمؤتمرات السياسية ما خلت من الشحن والتحزب العائلي والعشائري، وكان الساسة البريطانيون يغذون هذا الصراع، ويعملون على تأجيج نيران العائلية والعشائرية والطائفية تحقيقاً لمقولتهم الشهيرة «فرق تسد»(٨٧)، وأيقنت مجموعات من الشباب المثقف والزعماء القوميين أن قضية الوطن في مهب الرياح وكحبات رمل تذورها العواصف العاتية، وكان البعض من هؤلاء الزعماء على اتصال مع الحركات العربية في الأقطار العربية الأخرى أو عملت لفترات مع الملك فيصل في سوريا أو في العراق. وكانت الحركات القومية العربية تتبنى الدعوة في برامجها وسياستها: استقلال كل قطر عربي كخطوة سابقة للوحدة العربية(٨٨). وبرز في البداية عمر الصالح البرغوثي وأكرم زعيتر كداعيين لحركة استقلال القطر العربي الفلسطيني، بيد أن الأول قد أوقف جهوده استجابة لنداء موسى كاظم الحسيني(٨٩) حتى لا يلحق ضرراً بالمصلحة الوطنية، وحفاظاً على الوحدة في صفوف الشعب(٩٠).

وأما أكرم زعيتر فقد واصل دعوته، وظل يدعو لإقامة الحزب الأيديولوجي القومي الوحدوي فكتب في صحيفة الحياة مقالاً بعنوان «الفكرة الاستقلالية وواجب معتنقيها»، وطرح تساؤلاً من هو الاستقلالي؟ وأجاب: الاستقلالي هو الذي يقارع الكون في سبيل استقلاله ولو كان واحداً، لأن المبادئ لا تخدم بكثرة من ينتحلها، وإنما تخدم بإخلاص مَنْ يعتنقها ويضحي في سبيلها، وأضاف: نريد أن تبدو استقلاليتنا جلية واضحة في كل مظهر؛ في احتجاجاتنا، في أعمالنا، في حفلاتنا، في أخلاقنا، في ألبستنا، وحتى في علاقاتنا الشخصية المحضة(٩١).

ثم كان اللقاء بين مجموعة من الزعماء الذين تبنوا الميثاق القومي المنبثق عن المؤتمر العربي الذي عُقدَ على هامش المؤتمر الإسلامي في القدس بتاريخ كانون الأول (ديسمبر)، ١٩٣١م،

وكان منهم، عوني عبدالهادي، وعزة دروزة، وأكرم زعيتر، ومعين الماضي، وصبحي الخضرا، وعجاج نويهض اللبناني، ورشيد الحاج إبراهيم، وفهمي العبوشي والدكتور سليم سلامة(٩٢)، وتقدم المؤسسون التسعة بطلب لحكومة الانتداب في فلسطين لترخيص الحزب: باسم حزب الاستقلال العربي، بينوا فيه مبادئهم، والنهج الذي سيسلكونه لتحقيق أهداف الحزب وبرامجه، وفي ٢ آب ١٩٣٢م أعلن قرار حكومة الانتداب في فلسطين بالموافقة على قيام الحزب(٩٣). وكان هذا الحزب يعتبر نفسه فرعاً فلسطينياً لحزب الاستقلال العربي في دمشق والذي وقف على رأسه الملك فيصل. والمطلع على خطط الحزب للعمل على تحقيق مبادئه ، لا يرى فيها أية إشارة إلى العنف أو الثورة . ومهما كان الحال، فإن قاعدة الحزب الشعبية لم تتجاوز الخمسين عضواً كلهم من النخب الوطنية، ولقي قيام الحزب ترحيباً من القوميين في سوريا والعراق، فأرسلت برقيات التهنئة والتأييد، على عكس الحاج أمين الحسيني الذي رأى بأن الحزب لا يدين له بالولاء والأهم، أصدر الحزب صحيفته «العرب» وصدر العدد الأول بتاريخ ٢٧/ ٨/ ١٩٣٢، وبدأ قياديو الحزب يكتبون فيها ومنهم أكرم زعيتر، وللبيان، فإن شعبية زعيتر قد أضافت الكثير إلى الحزب، وزاد عدد الموالين له، لأن مقالات أكرم زعيتر شدَّت أنظار الشباب والكشافة والمتعلمين، وفرض الحزب بفضل زعيتر ورفاقه، فكره ونشاطه على الساحة الوطنية في فلسطين ، وعلى الساحة القومية في البلدان العربية وخاصة سوريا والعراق. فقد أصدر العديد من البيانات المنددة بالسياسة البريطانية في مناسبات كثيرة، ومنها ذكرى وعد بلفور، واحتلال بريطانيا لمدينة القدس، ومشروع المعاهدة السورية ـ الفرنسية. ورداً على تصريحات المندوب السامي بشأن قضيتي الأرض والهجرة وزيارة اللنبي لمدينة القدس بتاريخ ٩/ ٤/ ١٩٣٢، وبيان بشأن الظهير البربري، ومذكرة رَدّ بها على بيان المندوب السامي أمام لجنة الانتدابات، وبيان بشأن مطامع الصهيونية في سوريا الشمالية، ومقاطعة احتفالات تدشين مرفأ يافا في ٢٥/ ١٠/ ١٩٣٣، وكان أكرم زعيتر هو المنشئ لهذه البيانات، ونجح الحزب في جر المفتي لقبول سياسة اللاتعاون مع سلطات الانتداب في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كافة، ومقاطعة سائر اللجان المعينة من قبل سلطات الانتداب، وعدم المشاركة في الاحتفالات

والمناسبات التي تدعو اليها سلطات الانتداب، ومقاطعة البضائع البريطانية وعدم دفع الضرائب وبقية الرسوم الأخرى(٩٤). ومع أن سياسة اللاتعاون قد أفشلت، إلا أنها تركت انطباعاً عند سلطات الانتداب البريطاني أن لا فائدة من استمرار هذا الحزب، وباتت تتحين الفرص للانقضاض على أعضائه وإغلاق جريدته، وجاءت سنة ١٩٣٤م، إثر الأحداث والصدامات، فاعتقل عدد من زعمائه وأغلقت جريدته.

ولم يتخاذل أكرم ولما يدخله ورفاقه اليأس والقنوط، وإنما تجلت أمامهم الحقيقة: لا فائدة ترتجى من بريطانيا، ولا بُدَّ من الإعداد لثورة عامة وخاصة بعد الإجراءات القمعية التي نفذتها سلطات الانتداب ضد المشاركين في هبة ٢٧/ ٢/ ١٩٣٣، والمصادمات مع المتظاهرين في القدس، واستشهاد ٣٢ منهم وجرح أكثر من ١٦٧ فرداً. وضاقت على أكرم زعيتر الدنيا بما رحبت، وسُدت في وجهه أسباب الرزق، فغادر إلى العراق مدرساً في الثانوية المركزية ودار المعلمين الابتدائية(٩٥)، ولا سيما وهو على صلة بزعماء العمل القومي في العراق.

وفي بغداد شارك في تأسيس نادي المثنى والجوال العربي، وشارك في وضع الميثاق القومي للنادي(٩٦) ، كما شارك مع غيره من القوميين في تأليف الكتب المنهجية لطلبة المدارس العراقية، وهو ما سنشير إليه عند تسجيلنا لمصنفات أكرم زعيتر ومؤلفاته.

ومرة أخرى ضاق بالعمل الرسمي، وشده الحنين إلى الميدان الأجدر بالعمل، وطنه فلسطين، وتبرم بالأساليب التي لا زالت الزعامات التقليدية تمارسها، فكتب من بغداد إلى رشيد الحاج ابراهيم، زعيم الحركة الوطنية في حيفا وزميله في حزب الاستقلال العربي، حاثاً على ضرورة تغيير أساليب النضال وضرورة إعداد العدة لحركة ثورية جهادية(٩٧).

وبتاريخ ٣/ ٧/ ١٩٣٥م غادر العراق عائداً إلى وطنه، وفي جعبته أن لا بُدَّ من العمل العسكري ضد الانتداب والصهيونية معاً. ولكنه عرج على سوريا ولبنان، وحضر المؤتمر التأسيسي الذي عقد في قرنايل بلبنان بتاريخ ٢٤/ ٨/ ١٩٣٥م، والذي انبثق عنه قيام منظمة عربية عُرفت بعصبة العمل القومي، انتخب أكرم زعيتر نائباً للرئيس(٩٨) ، ووصل أكرم زعيتر مدينته نابلس في تشرين الأول ١٩٣٥م ليبدأ ورفيقاه ممدوح السخن وواصف

كمال الإعداد للعمل العسكري، متخذين من نادي الاتحاد الرياضي في المدينة ستاراً لتجنيد الشباب وإرسالهم إلى الضابط الأردني عاهد السخن، شقيق ممدوح للتدريب على السلاح وعودتهم.

وتهيئة لانطلاق الشرارة الأولى حشدوا لاجتماعات شعبية بمناسبات ذكرى وعد بلفور واحتلال القدس، وذكرى معركة ميسلون واستشهاد يوسف العظمة ، وظهر أكرم زعيتر في كل تلك المناسبات كخطيب مفوه، امتلك وطوع الكلمة والحرف وذا قدرة عالية على تحريك مشاعر الجماهير وتحريضها، ولذا غدا أكرم زعيتر موضع النقد الشديد من قبل الصحافة العبرية، فقد استهدفته صحيفتا هبوقر وبالستاين بوست Palesstine post الصهيونيتان، وحرضتا سلطات الانتداب على وجوب إيقاف نشاط أكرم زعيتر وتقديمه للعدالة(٩٩). سيما وأن أكرم زعيتر قد اختير ناطقاً رسمياً للجنة الإعداد لهذه الاجتماعات الشعبية، والتي تعد لاندلاع الثورة الشعبية العامة(١٠٠).

غير أن الانطلاقة كانت بثورة الشيخ عزالدين القسام، وله فضل المبادرة الأولى، عمادها الفلاحون والعمال والشيوخ وأئمة المساجد، ولا ندري مدى علاقة الشيخ عز الدين القسام مع الزعامات والقيادات والأحزاب وسائر المشتغلين بالشأن الوطني .

أكرم زعيتر والإضراب الكبير والثورة العربية في فلسطين ١٩٣٦-١٩٣٩ م:

أوردت الرواية الإسرائيلية الرسمية عن الثورة العربية الكبرى في فلسطين، أن مركز الإضراب كان في منطقة نابلس، التي كانت منطقة عربية إسلامية، حافظت بتعصب على طابعها القومي والديني، وشكلت مركزاً قومياً لكل المتطرفين في البلد. إن رجال نابلس شهد لهم داوبيغين في تقرير عن حالة الأمن في البلد، فذكر: يمتازون بشجاعتهم ومتانة أجسامهم، حتى إن الأتراك جندوا خيرة رجالهم منهم(١٠١) ، وتمضي الرواية الإسرائيلية: «وكان زعيم الشباب القومي أكرم زعيتر وعملياً هو أقوى شخصية في الوسط العربي في البلد، لا يمكن فعل شيء في فلسطين من دون أكرم زعيتر، شهد له بذلك الزعيم السوري فخري البارودي في حديث مع إلياهو أبشتاين في إيلات صيف عام ١٩٣٦م».

بدأ الإضراب الكبير في ٢٠ نيسان/ ابريل ١٩٣٦م واستمر ١٧٨ يوماً أي حتى ١٢/ ١٠/ ١٩٣٦م، وكان أكرم زعيتر حقاً الناشط الأول في التحريض على الإضراب الكبير، ومن ثَمّ إعلان العصيان المدني في سائر أنحاء فلسطين، ويبدو أن أكرم زعيتر ورفاقه أرادوا أن يحاكوا التجربة السورية في الإضراب العام الذي حطم بعد ٤٥ يوماً، معارضة الحكومة الفرنسية العنيدة، وفتح الباب أمام المفاوضات من أجل استقلال سوريا[١٠٢]. وكان أكرم زعيتر ورفاقه يدركون ضرورة تهيئة جماهير الشعب الفلسطيني لمثل هذا الإضراب العام الكبير، والإعداد له بشكل منظم ودقيق في المجالات كافة، وخاصة الاقتصادية والتموينية، وقد بدأت الأحداث تتبلور تدريجياً بالفعل منذ استشهاد الشيخ عزالدين القسام في ١٩/ ١١/ ١٩٣٥م حين كتب في صحيفة الجامعة الاسلامية[١٠٣]: حسبونا أشقياء، أخطأوا ليس من صانوا الحمى بالأشقياء، وأردف يقول: يا صديقي، يا صديقي الشهيد عزالدين القسام، ليتك استطعت اليوم أن تنهض من نعشك، لترى كيف رفعتك أمتك وصحبك على الأكف والهام، لقد كان هذا اليوم يومك الأغر المحجل[١٠٤].

كانت مدن فلسطين وقراها تنفذ إضرابات لأيام أو أسبوع أو أكثر في المناسبات، إلا أنَّ مُجرَيات الأحداث أخذت شكلاً آخر، أكثر شمولاً وعمقاً وانتشاراً، فإثر الصدامات الدامية بين العرب في يافا من ناحية واليهود المدعومين من قبل سلطات الانتداب البريطاني من ناحية أخرى، ودعوة المندوب السامي آرثرواكهوب الزعامات الفلسطينية التقليدية لإرسال وفد إلى لندن للمطالبة بتشكيل مجلس تشريعي، وصف أكرم زعيتر في رسالة بعثها إلى المندوب السامي دعوته إنما هي للالتفاف على حالة الغليان بين جماهير الشعب الفلسطيني، وأما الحركة الوطنية التي يديرها هؤلاء الزعماء إنما هي عبارة عن مقاومة بريطانيا لبريطانيا، وانتهى: لقد وضعت البلاد في حالات سياسية واقتصادية تساعد على إفناء عروبة البلاد[١٠٥]. وكخطوة تنفيذية للمرحلة القادمة تشكلت في مدينة نابلس أول لجنة قومية من كل: عبداللطيف صلاح، واصف كمال، أكرم زعيتر، فريد عنبتاوي، أحمد الشكعة، حكمت المصري.

ودعت إلى الإضراب العام في أنحاء فلسطين كافة [١٠٦]. وتألفت فيما بعد لجان قومية

في يافا وصفد والخليل وحيفا وغيرها، وأسرع المندوب السامي بدعوة الزعماء لمقابلته في ٢١ نيسان ١٩٣٦م. أما أكرم زعيتر ورفاقه فحذروا الزعماء، فقد كتب أكرم زعيتر: أود أن ألفت انتباهكم إلى أن عليكم ألا تصمتوا إرضاءً لانجلترا، فمحادثاتكم يجب أن تستوحي من روح الضحايا، تذكروا أن الحركة في مصر، انتهت بكلمة واحدة من بريطانيا، بتجديد الدستور، إن إيقاف الهجرة الصهيونية لا يتطلب أكثر من كلمة واحدة(١٠٧).

ونجح زعماء الشباب في نابلس في جر الزعامات التقليدية إلى الموافقة على الإضراب، وبالتالي عُقد اجتماع لزعماء الإضراب في نابلس، ونحّيت الخلافات جانباً، وفي ٢٥ نيسان / ابريل ١٩٣٦، شكلت اللجنة العربية العليا من عشرة أعضاء تتولى قيادة النضال الوطني وإدارة شئون الإضراب العام، المفتي، وعوني عبد الهادي، وجمال الحسيني، وراغب النشاشيبي وحسين فخري الخالدي ، وعبداللطيف صلاح، ويعقوب الغصين، وأحمد حلمي، والفرد روك، ويعقوب فراج.

ولما كان أكرم زعيتر يؤثر العمل خارج اللجان التقليدية والرسمية فقد تولى عملياً إدارة اللجان القومية الشعبية وتنظيمها في أنحاء فلسطين كافة. كانت اللجان القومية تجربة جديدة لنموذج القيادة الجماعية، فتولت عقد المؤتمرات الشعبية في نابلس وغيرها، وفي القرى والبلدات الفلسطينية، وامتد نشاطها إلى محيطها العربي، فعقدت المؤتمرات البرلمانية والمؤتمرات النسائية في القاهرة ودمشق، وسادت المظاهرات وطيرت البرقيات وأرسلت عرائض الاحتجاجات، وأعلنت اللجنة العربية العليا أنها مصممة على مواصلة الإضراب إلى أن تستجيب الحكومة البريطانية للمطاليب العربية الثلاثة: منع الهجرة، ومنع انتقال الأراضي إلى اليهود، وتأليف حكومة مسئولة أمام مجلس منتخب من الشعب، وأعلنت أيضاً أنه سيفرض مع الإضراب مقاطعة اليهود، لكن من دون تعكير الهدوء، وفي حال عدم الاستجابة للمطاليب العربية حتى ١٥ أيار، مايو، ستعلن عصياناً مدنياً.

والباحث يرى في ورود عبارة: «من دون تعكير الهدوء» ما كانت تروق أكرم زعيتر وقبوله لها إنما كان لإدراكه التام بأن بريطانيا لن تستجيب على الأقل لمنع الهجرة وانتقال الأراضي، وبالتالي، فإن مرحلة العصيان المدني آتية لا محالة، اقتداء بتجربة الزعيم الهندي

غاندي. وكتب في صحيفة الدفاع مقالاً قال فيه: إن المذكرة التي بعثت بها اللجنة إلى المندوب السامي ليست كافية ولن ترضي الجماهير، وتوقع أكرم زعيتر من اللجنة أن تعمل على شحذ الهمم وحثها على مواصلة الإضراب، متخذة من الزعيم الهندي غاندي قدوة لها(١٠٨). ويشير أكرم زعيتر في يومياته إلى أن المقال الذي نشر في الدفاع قد أثار حنقاً شديداً في نابلس في أوساط المقربين من المفتي، وبادر اثنان لجمع التواقيع المنددة بالبيان، ويبدون تأييدهم إلى اللجنة العربية العليا والعمل الجهادي الوطني الذي تقوم به(١٠٩).

ومن الجدير بالذكر أن أكرم زعيتر هو الذي اتصل بسائر الصحف وأملى عليها البيان الأول عشية الإضراب(١١٠). ويعتبر أكرم زعيتر أن الإضراب هو الخطوة الأولى ثم العصيان المدني والامتناع عن دفع الضرائب، وأما الخطوة الثالثة التي يجب تنفيذها فهي استخدام العنف، وهو أمر لا يمكن توقع نتائجه(١١١).

وأما سلطات الانتداب البريطاني في فلسطين، فقد قاومت حركة الشعب الفلسطيني بكل ما أوتيت من جبروت وطغيان، وعمل المندوب السامي بكل الوسائل لإفشال الإضراب، فأخذ يصدر التعليمات والأوامر للقوات العسكرية البريطانية، وقدم المساعدات للحركة الصهيونية وأذرعها العسكرية، وبطش بالفلسطينيين. وفي غمرة تصاعد التوتر وافق المندوب السامي آرثر واكهوب متحدياً على دخول آلاف جديدة من المهاجرين اليهود إلى فلسطين. ومنحهم الأذونات والتصاريح اللازمة لذلك، وإزاء ذلك خاطب أكرم زعيتر جموع المحتشدين في نابلس للاحتجاج على سياسة المندوب السامي: إن هذا سيحثنا على بدء الخطوة التالية بعد الإضراب، إعلان العصيان المدني، وهو بذل الضحايا، فقد أصبحت الكلمة للسلاح بعد الآن(١١٢).

وتراه خطيباً منتقلاً ما بين الصحافة والجماهير يناشد الفتيان العرب، يحرك الجماهير: إنما البكاء على من أهين فلم يغضب(١١٣). وصعدت بريطانيا من إجراءات قمعها، فاعتقلت العديد من قادة الحركة الوطنية(١١٤)، وزجت بهم في معتقل صرفند، وأما أكرم زعيتر وآخر فقد رَحلا معتقلين إلى القدس، وقدما إلى محاكمة عاجلة، وصدر الحكم بسرعة مذهلة.

يوضع أكرم زعيتر من نابلس، تحت مراقبة البوليس لمدة ثلاثة أشهر من ٢١ مايو، على أن

تطبق عليه قيود تقضي بأن يقيم داخل حدود قرية عوجة الحفير، ولا يسمح له بنقل مكان إقامته إلى أية مدينة أو قرية أخرى بدون تفويض خطي من مدير بوليس مقاطعة غزة، وأن يثبت وجوده في أقرب مركز بوليس، كلما كلفه بذلك الضابط المسئول عن مخفر بوليس عوجة الحفير، كما يقتضي عليه أن يبقى داخل منزله من غروب الشمس إلى شروقها، ويجوز للبوليس أن يتفقده في أي وقت كان[١١٥].

وكان أكرم زعيتر أول معتقل تفرض عليه الإقامة الجبرية في عوجة الحفير ثم نقل إلى معتقل صرفند فيما بعد. وتدخل الملوك والرؤساء وأذاعوا النداء الشهير لإيقاف الإضراب، وانتهى الإضراب بتاريخ ١٣/ ١٠/ ١٩٣٦، وكان أكرم زعيتر آخر من أطلق سراحه من معتقل صرفند، وجرى قول شاع بين الناس حول اعتقال أكرم زعيتر وإطلاق سراحه.

أكرم زعيتر «فاتح الحفير ومغلق صرفند» :

وحين عاد أكرم زعيتر إلى مدينته نابلس، طلب مدير البوليس في نابلس، وضعه تحت المراقبة وعدم السماح له بالخروج من المدينة ليبقى أمام أعين البوليس ورجال المباحث.

وبدأ الكفاح المسلح وتعالى أزيز الرصاص في جبال فلسطين ووهادها وشعابها ووديانها، وتوارى أكرم زعيتر في غفلة عن أعين الرقباء والجواسيس. ويرى الباحث أن تواري أكرم كان تنفيذاً لقرار من رفاقه أعضاء اللجنة القومية ورفاقه في الحزب، فلم يعد في القوس منزع، وما عادت أساليب النضال المعروفة بالسلمية تجدي نفعاً إزاء التآمر البريطاني والدولي ضد الوطن فلسطين، لقد حانت ساعة تصعيد الجهاد العسكري ضد بريطانيا والحركة الصهيونية، ليظهر فيما بعد في مدينة دمشق، يسكن غرفة متواضعة في بنسيون تملكه عائلة بولس[١١٦]. ويتوافد طرفه عدد من الزعماء القوميين. ووصلت اللجنة الملكية البريطانية للتحقيق في أسباب الاضطرابات في فلسطين، وفرضت هدنة مؤقتة بين الحركة الوطنية الفلسطينية والسلطات البريطانية في خريف ١٩٣٧م، حتى أصدرت اللجنة تقريرها في ٧ يوليو(تموز)، ١٩٣٧م. باقتراح التقسيم، وكان مخيباً للآمال، وقابله العرب بمؤتمر عقد في بلودان صيف ١٩٣٧م، شارك فيه العديد من الزعامات القومية العربية

ومن مختلف الأقطار العربية، وانبثقت عنه «لجنة الدفاع عن فلسطين» وكان لأكرم زعيتر حضوره الفاعل في المؤتمر، فقد اختير أميناً للسر (مندوباً عن فلسطين)[١١٧].

غير أن حادثة اغتيال حاكم اللواء الشمالي، الجنرال لويس أندروسن في سبتمبر، أيلول ١٩٣٧، المعروف بموالاته للحركة الصهيونية، وأحد المخلصين لسياسة الوطن القومي، والمسكون شغفاً بمشروع الاستيطان اليهودي[١١٨]. دفعت السلطات البريطانية، لاتخاذ إجراءات بحق الزعامات الوطنية فأقصي المفتي من مناصبه كافة، إذ أقاله المندوب السامي من رئاسة المجلس الإسلامي الشرعي الأعلى في فلسطين، ومن رئاسة لجنة الأوقاف العامة، وأصدر بياناً بعدم شرعية اللجنة العربية العليا واللجان القومية، ونفي حسني فخري الخالدي وأحمد حلمي عبدالباقي، وفؤاد سابا، ورشيد الحاج إبراهيم، ويعقوب الغصين إلى جزر سيشل في المحيط الهندي، شمال شرقي مدغشقر حيث أسكنوا جزيرة ماهي في عاصمتها فيكتوريا[١١٩].

كان مركز الثورة في دمشق حيث تشكلت اللجنة المركزية للجهاد الوطني في فلسطين تعاون خلالها الاستقلاليون مع المفتي بعد خروجه من فلسطين متخفياً ووصوله إلى لبنان، وشمل التعاون، الدعاية والتنظيم والإمداد بالأسلحة والذخائر والمتطوعين، وتوجيه الأعمال العسكرية[١٢٠]، وفي سبيل ذلك سافر أكرم زعيتر وبعض رفاقه في ٣١ آذار ١٩٣٨ إلى البصرة للتحشيد للثورة وجمع السلاح والمال، ومنها انتقل بعضهم إلى الكويت دون أكرم زعيتر لعدم منحه التصريح لدخول الكويت فعاد إلى بغداد، وفي أكتوبر ١٩٣٨، تمكنت السلطات العسكرية البريطانية من إخماد الثورة[١٢١]؛ وقد تلقى أكرم زعيتر أكثر من رسالة من عزت دروزة بشأن الأوضاع السياسية، وكانت واحدة مؤرخة في ٢٢/ ٥/ ١٩٣٩ بشأن الكتاب الأبيض، وفي الرسالة الأولى يكتب محمد عزة دروزة:

أخي الكريم،

سلام الله عليك ورحمته وبركاته، وبعد،

فقد استلمت كتابك وابتهجت للنشاط والعزيمة، وأنت تذكر أننا نعتقد بذلك وهو

ما حملنا على الإلحاح عليك بالسفر للحاجة الشديدة التي لمسناها، بارك الله فيك وقواك ـ الخ[١٢٢] وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من إرساله بقرار من رفاقه. واستوطن أكرم زعيتر بغداد حيث عمل مدرساً في دار المعلمين ومفتشاً لمدارسها.

وتواصلت رحلة الاغتراب، النفي والتهجير القسري لأكرم زعيتر، في بغداد أسهم في تأسيس نادي القلم وكتائب الشباب، وشارك في ثورة رشيد عالي الكيلاني، إذ كان ينشئ البلاغات العسكرية للثورة الكيلانية، وسارت الأحداث عكس ما يشتهي القوميون، واحتلت بغداد القوات البريطانية، وفرَّ قادة الحركة الثورية الكيلانية إلى إيران وتركيا وبيروت، أما أكرم زعيتر وبعض رفاقه وخاصة واصف كمال فقد وصلا إلى دمشق بعد رحلة شاقة وتخفٍّ وبمساعدة بعض الوطنيين السوريين، وبعض شيوخ العشائر السورية[١٢٣].

ومن دمشق انتقل إلى بيروت وطرابلس وإلى قرية أعزاز من حلب، المجاورة للحدود التركية، لأن السلطات الفرنسية المحتلة لسوريا طاردته ورفاقه، وظروف الحرب العالمية الثانية تلقي بظلالها على القيادات القومية، ولم يبق أمامه ورفاقه إلا تركيا لإعلانها الحياد في الحرب العالمية الثانية، ولصلاتها التاريخية مع ألمانيا ، وتعاطفها المحدود مع القيادات القومية العربية، وأمضى فترة في تركيا متنقلاً بين دوائر الأمن العام التركي لتدبر أمر إقامته، إلى أن احتجت بريطانيا على وجوده ورفاقه في تركيا بدعوى نشاطهم ضد الحلفاء لصالح دول المحور، فاستدعي من قبل مدير شعبة الشئون السرية، الاستخبارات، وأبلغ في ٧ تشرين الأول ١٩٤٣م بضرورة مغادرته تركيا في غضون عشرة أيام، لأن الظروف السياسية حرجة جداً، وتركيا دولة حيادية، ولا تريد أن تسمح بوجود نشاط سياسي في تركيا من قبل أجانب من شأنه خدمة أغراض الانجليز أو الألمان. وعليه، فقد اتخذ القرار وهو نهائي ولا سبيل للرجوع عنه[١٢٤]. وبعد اتصالات ووسطات وبرقيات أبلغهم مدير الشعبة، حمدي بك، بأن قرار خروجهم وطردهم قد ألغي، على أن يقيم أكرم زعيتر في قرية أفيون قره حصار، والسفر لا بد أن يكون خلال أسبوعين من تاريخ التبليغ[١٢٥].

وكابد أكرم مرارة الاغتراب، وعانى من برد قارس، وعيش ضنك وبيئة قاسية، ويكتب: الأعياد تترى، تكر وتمضي، وغربتنا تتمطى وتستطيل، حتى الآن ثماني سنوات، وبفضل

أحد أصدقاء والده فائق اوزتراق نقل إلى مغنيسا للإقامة الإجبارية، وصلها في ٣٠ كانون الثاني ١٩٤٣م، ثم إلى بورسة، وتوالت الأحداث، إعدام موسوليني، ٢٠/ ٤/ ١٩٤٥م، وموت هتلر٢/ ٥/ ١٩٤٥م، واستسلام إيطاليا ٨/ ٥/ ١٩٤٥م، وبعد إعلان استقلال سوريا ١٩٤٥م، أسرع عائداً إلى سوريا حيث منح الجنسية السورية، ومثلها في كثير من المؤتمرات القومية، وكان مستشار وفدها في جامعة الدول العربية، ثم عضواً في لجنة فلسطين الدائمة في الجامعة.

لقد وسع أكرم زعيتر دائرة نشاطه في سبيل وطنه وأمته إلى ساحة أكبر، من خلال المؤتمرات والمحافل الدولية، ثم كانت رحلته إلى البرازيل والأرجنتين وشيلي وبيرو وأكوادور وكولومبيا وفنزويلا وكوبا والمكسيك وغواتيمالا وسلفادور وهندوراس ونيكاراغوا، وكانت مهمة في قارة أمريكا اللاتينية في سبيل فلسطين رافقه في مرحلة منها، توفيق اليارزجي، مستشار المفوضية السورية في عاصمة البرازيل ونصري المعلوف، المحامي اللبناني المعروف، وقد أفاض أكرم زعيتر من خلال كتابه «مهمة في قارة» في الحديث عما تحقق خلال جولاته، وتقديمه اقتراحات لجامعة الدول العربية لتفعيل دور العرب من المهاجرين إلى اميركا اللاتينية وغيرهم في الرأي العام هناك، وكانت الرحلة بتكليف من جامعة الدول العربية.

وأوصى بإقامة اللجان وإرسال البعثات الرسمية وإنشاء الغرف التجارية والصناعية لتقوية العلاقات والروابط العربية مع أميركا اللاتينية. وكانت مهمته في القارة بداية لإثارة الوعي العربي الرسمي بأهمية شعوب القارة.

والجدير بالذكر أن النكبة قد وقعت واحتلت أجزاء من فلسطين، وأعلن قيام دولة الكيان الصهيوني، وهو ما زال في مهمته في القارة، وختم التقرير الذي قدمه إلى الجامعة العربية.

«المعركة لم تنته، انتهى الشوط الأول منها، ويدعو لاسترداد فلسطين، ويتطلع إلى دور الأحرار وخاصة المهاجرين في أميركا اللاتينية[١٢٦]».

وحين قامت الهيئة العربية العليا بصورة خاصة وبتشجيع من بعض الحكومات، بالتشاور والتفاهم مع اللجنة السياسية والأمين العام لجامعة الدول العربية بإعلان حكومة

عموم فلسطين برئاسة أحمد حلمي عبدالباقي بتاريخ ٢٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٤٨ في غزة. ومن ثم عقد المجلس الوطني الفلسطيني في ٣٠ سبتمبر ١٩٤٨م. شارك أكرم زعيتر في الوزارة، وزيراً للمعارف، وفي لجنة وضع الدستور، ولكنه استقال بعد يومين فقط لإدراكه بأن العرب قد أداروا ظهورهم لقضية فلسطين فالحاج أمين حضر إلى غزة متخفياً في سيارة تكسي أجرة، حمراء اللون ـ ومحمود فهمي النقراشي رئيس وزراء مصر أمر اللواء حسين سري عامر، مدير سلاح الحدود بإحضار المفتي إلى القاهرة وإبعاده من غزة ولو بالعنف والقوة، ولما رفض المفتي لتمسكه بالبقاء بين أبناء شعبه في غزة، جهزت قافلة عسكرية، حمل فيها الحاج أمين الحسيني تحت الحراسة المشددة إلى القاهرة، وفي ٧ تشرين الأول ١٩٤٨م اقتيد الحاج أمين إلى منزل وفرضت عليه الإقامة الجبرية، وحُدّ من تحركات أعضاء الهيئة العربية العليا، ومنعوا من زيارة مخيمات اللاجئين الفلسطينيين(١٢٧). وتفرق الأعضاء والمؤتمرون.

وعاد أكرم زعيتر حزيناً بائساً على ما آلت إليه القضية، وخابت آماله بالأنظمة فجمع نفسه على الاشتغال بالأدب والصحافة حتى سنة ١٩٥٠م. ولما توفي أحد أشقائه، وبتدخل من الجامعة العربية، وبعض الزعامات العربية، سُمح له بالمرور من شرق الأردن إلى مدينته نابلس للمشاركة في تشييع جثمان شقيقه، وبعدها أبلغ عن طريق مدير أمن نابلس بضرورة سفره إلى عمان وقابل الملك عبدالله، وكان عتاباً من الملك عبدالله لموقف القوميين منه ومناصرة أخيه فيصل، وانتهت المقابلة بعد أن أبلغة الملك عبدالله، بأن الأردن بلده، وله كامل الحرية في الإقامة والسفر وأصدر تعليماته بمنحه الجنسية الأردنية.

وفي مدينته نابلس اشتغل بالتأليف والكتابة، وتولى أمانة سر الندوة الإسلامية في دوراتها الثلاث المنعقدة في القدس بين ١٩٥٩ ـ١٩٦٢م، وفي سنة ١٩٥٦ اختيرا عضواً في لجنة تيسر الحروف العربية التي دعت إليها الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، وعقدت جلساتها في المجمع اللغوي بالقاهرة، كما اختير عضواً في اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر.

ومَثَّل الأردن في الدورة السادسة عشرة للجمعية العامة للأمم المتحدة سنة ١٩٦٢م. ثم سفيراً للأردن في سوريا سنة ١٩٦٣. ولمدة سنة واحدة.

وفي ١٢ شباط/ فبراير عَين وزيراً للخارجية في حكومة وصفي التل وظل وزيراً إلى ٢٢ كانون الأول ١٩٦٦، وفي ٢٧ مارس/ آذار عين عضواً في مجلس الأعيان السابع، واستقال في ١٥/ ٦/ ١٩٦٧م بسبب تعيينه وزيراً للبلاط الملكي الهاشمي، حمل خلالها رسائل ملكية إلى رؤساء الأقطار الإسلامية، فزار إيران والأفغان وماليزيا وأندونيسيا والصومال، تدعو إلى الموقف الموحد إزاء العدوان الإسرائيلي، ثم أعقبها بجولات في المغرب والجزائر وتونس وليبيا للقاء رؤسائها، ثم اشترك في معية الحسين في قمة الخرطوم سنة ١٩٦٧م(١٢٨). ثم عين عضواً في مجلس الأعيان الثامن بتاريخ ١/ ٥/ ١٩٦٨م، واستقال منه بتاريخ ١/ ٢/ ١٩٧١م بسبب تعيينه سفيراً في لبنان واليونان، واستوطن أكرم زعيتر بيروت لمدة تزيد على عشر سنوات حتى العدوان الإسرائيلي سنة ١٩٨٢م وكان خلالها رئيساً للمركز الثقافي الإسلامي(١٢٩)، وأصيب منزله من قذيفة حرقت بعض أوراقه ووثائقه فيما يقال، ثم عاد إلى الأردن باتصال هاتفي من الملك يدعوه للعودة إلى الأردن، وبالفعل عاد، وكان عضواً في مجلس الأعيان الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر. ولا ندري إن كانت يومياته في هذه المرحلة قد حرقت فعلاً أم أخفيت من قبل البعض!

وخلال كل ذلك، كان عضواً في مجمع اللغة العربية الأردني.

عضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٩٨٥م.

عضواً في المجمع الملكي لبحوث الحضارة العربية الإسلامية،

مؤسسة آل البيت.

ورئيساً للجنة الملكية لشؤون القدس.

واللافت للنظر نشر زعيتر عدة مقالات في جريدة الدستور الأردنية إثر النكبة وجاءت تحت عناوين:

: عبرة الكارثة واجبنا.

: بطولة خارقة أبداها الحسين بن طلال، دعا فيها إلى الالتفاف حول قيادة الحسين والجيش العربي الأردني.

: ولسنا في معرض التلاوم، دعا فيها إلى الإقلاع عن التعريض لكل فكرة إسلامية باسم القومية، وإلى تشكيل حلف عربي كونفدرالي والتخلي عن تصنيف الدول إلى متحررة ورجعية(١٣٠).

مؤلفات أكرم زعيتر:

ظل الشأن القومي هاجس أكرم زعيتر، يأخذ عليه كل أسباب تفكيره سواء في الصحافة أو الخطابة أو التأليف والتصنيف، والمتمعن في مؤلفات أكرم زعيتر يلحظ دقة الأهداف التي يسعى للتوعية بها ونشرها بين أبناء الأمة. وتشكل ظاهرة في مصنفاته، ومنها، ـ ظاهرة التركيز على الجوانب التربوية الفكرية والعقائدية لبناء الإنسان العربي المؤمن بقوميته وبوحدة أمته، وبالتالي رفض الاستعمار وسياسة الهيمنة، وكان هذا شأن الرواد الأوائل من القوميين العرب، أمثال ساطع الحصري وزكي الأرسوزي وبدوي الجبل وغيرهم، يؤمنون بتنشئة الجيل على فهم وإدراك صحيحين لتاريخ أمتهم، وتعميق ارتباطهم بلغتهم العربية والاعتزاز بلغة القرآن الكريم، والاطلاع على مكنونات الأدب العربي بما فيه من روائع كبار الأدباء والشعراء في القديم والحديث لتجذير الانتماء، وقد امتدت هذه المرحلة حتى سنة ١٩٤٠م، حيث صنف مع آخرين:

ـ تاريخنا بالمشاركة مع درويش مقدادي:

ويُقدِّم مقدادي وزعيتر للكتاب: الغاية من تدريس التاريخ القومي في مدارسنا بث الفكرة القومية حتى ينشأ الطلاب، وهم مؤمنون بأن لهم كياناً تاريخياً وأمة، ولكي يحترموا أمتهم وتقاليدهم.

والكتاب اعتمد الأسلوب القصصي تسهيلاً وتشويقاً لفهمه، فقدم الكتاب نماذج لأخلاق الأبطال وسيرهم القائمة على التضحية والعطاء اقتداءً بسيرة الرسول صلى الله علية وسلم، وبذلا نماذج لبطولات نساء عربيات من خلال القصص الواقعية، وحاولا أن

يرسخا مفهوم الوحدة العربية باعتبارها العنصر الوحيد للقوة والبقاء، وقد تناولت فصول الكتاب، تاريخ العرب قبل الإسلام، ثم العهد النبوي فالراشدي والفتوحات، وركز على عقيدة الجهاد كأساس للدفاع عن أرض الإسلام والذود عن حماه والتصدي للقوى الأجنبية ألالجنبية الغازية لبلاد المسلمين(١٣١).

ـ المطالعة العربية:

بالاشتراك مع محمد ناصر وعبد الرزاق محي الدين وعز الدين آل ياسين، مقرر دراسي للصف الثاني متوسط في المدارس العراقية، جزءان، يحوي كل جزء العديد من النصوص الأدبية والشعرية لإطلاع تلاميذ المرحلة على روائع الأدب العربي قديمه وحديثه لكبار الأدباء والشعراء(١٣٢).

ـ التاريخ للصفوف الابتدائية بالمشاركة مع علي الشرقي وصدقي حمدي:

مقرر دراسي للصفوف الابتدائية في المدارس العراقية، يُعَرّف بالنظم السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في العصور السابقة، ويؤرخ لأخبار أمم الفرس والروم والعرب قبل الإسلام، ثم فترة الدعوة الإسلامية، وقيام دولة المدينة الإسلامية والفتوحات في العهدين النبوي والراشدي(١٣٣).

ـ التاريخ الحديث بالمشاركة مع مجيد خروري:

مقرر دراسي للمدارس الإعدادية العراقية، كتاب شامل لتاريخ أوروبا الحديث منذ الثورة الفرنسية حتى بداية الحرب العالمية الثانية بأسلوب ميسر، وتناول الأحداث والقيادات والأزمات التي صنعت تاريخ أوروبا الحديث، وزود الكتاب بالخرائط والرسوم.

ويلاحظ أن معظم مؤلفاته السابقة كانت معدة لطلبة المدارس في العراق، عندما كان أكرم زعيتر يعمل مدرساً في دار المعلمين ومفتشاً للمدارس العراقية، وجاءت استجابة للمنهجية التربوية في التنشئة القومية والإيمان بالوحدة العربية(١٣٤).

ـ ظاهرة التعريف بالقضية الفلسطينية، وخاصة بعد نكبة سنة١٩٤٨م واغتصاب فلسطين، وقيام دولة الكيان الصهيونية، ومع أن قضية فلسطين هي زاده اليومي ومُقِضَّةُ

مضجعه وديمومة فكره، فإن طرحها للرأي العام العالمي بطريقة منهجية، لا لبُس فيها ولا غموض، وبالتالي إثبات عروبتها وإسلاميتها كان هدفاً مركزياً في مؤلفات أكرم زعيتر، ومن هذه المؤلفات:

ـ **مهمة في قارة**، رحلة الوفد العربي إلى أميركا اللاتينية، حيث تنقل الوفد بين البرازيل والأرجنتين وشيلي وبيرو وأكوادور وكولومبيا وفنزويلا وكوبا والمكسيك وغواتيمالا وسلفادور وهوندوراس ونيكاراغو، داعيا لمواجهة الخطر الصهيوني، ومساعدة أهالي فلسطين،وعاملاً على تنظيم المهاجرين من العرب في خلايا العمل الوطني، حيث قابل الرؤساء والزعماء والأعيان، شارحاً للقضية وساعياً لكسب التأييد والمؤازرة. وبعد عودته قدم التوصيات لجامعة الدول العربية، ووضع خطة للتحرك المستقبلي في القارة(١٣٥).

ـ **القضية الفلسطينية**(١٣٦):

كتاب موجز، يعرف فيه بالقضية، وركز فيه على عدة مبادئ :

ـ (قضية فلسطين)، قضية الأمة العربية كلها.

ـ الخطر الصهيوني خطر على العرب أجمعين.

ـ وجود القومية العربية منوط بالاستعداد التام لدفع ذلك الخطر والقضاء عليه، ويرى أكرم زعيتر بأن إنقاذ فلسطين يجب أن يتحول إلى عقيدة وقصيدة، وتدريس القضية في المدارس الثانوية والمعاهد العالية يعتبره من أهم سبل الإنقاذ ، وعرض في كتابه لمراحل القضية عبر تاريخها العربي والإسلامي حتى الاغتصاب الصهيوني، واقتراح الحلول الدولية المنحازة ـ وكان هذا الكتاب من أوائل الكتب التي أرخت لقضية فلسطين بأسلوب أكاديمي متميز.

وهذا الكتاب نقله مجيد خدوري إلى الانجليزية سنة ١٩٥٨م، ونقله أكبر هاشمي رفسنجاني إلى الفارسية سنة ١٩٦٥م، وترجمة د. شمسي إلى اللغة الأوردية.

ـ ظاهرة التوثيق، وهو ما يعرف في الكتابة التاريخية بالتاريخ الحولي، أي تسجيل الأحداث باليوم والشهر والسنة ويشرح أكرم زعيتر منهجيته، إذ يحتفظ بما يقع في يده من أوراق تتصل

بالقضية، والرسائل، وتسجيل الحوادث التي شارك أو كان شاهد عيان فيها، وفيه يظهر مدى الحس التاريخي في شخصية أكرم زعيتر، وهذا التنوع من مؤلفات أكرم زعيتر يتطلب دراسة دقيقة لتحديد دقة المنهج التاريخي في كتابته، ومنها:

وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٨-١٩٣٩م[١٣٧]:

(من أوراق أكرم زعيتر)،

احتوى الكتاب على٥١٢ وثيقة باللغة العربية والانجليزية والاسبانية والفرنسية، كانت مذكرات ورسائل وردوداً واحتجاجات وتقريراً وبيانات وقرارات وإعلانات ونداءات ومقابلات وبرقيات وتصريحات وتظاهرات ومطاليب ومحاضر مؤتمرات ومجالس وقضايا ونشرات وأسماء شهداء وبلاغات، ونشاطات الفعاليات الشعبية والسياسية وما لاقته الحركة الوطنية من اضطهاد وتعسف واعتقال ونفي، وكلها تعلقت بالحركة الوطنية، وحكومة الانتداب البريطاني في فلسطين، وسياسة وزارة المستعمرات البريطانية في العمل على تمكين اليهود من أرض فلسطين، وقمع الحركات المناهضة للسياسة البريطانية والتصدي للمخططات الصهيونية بسائر وسائل المقاومة المذكورة سابقاً سلمية أو عسكرية، كما ألحق بها ١١ وثيقة هي عبارة عن ملاحق لنصوص مشاريع ووصايا ورسائل وتقارير، وأثبت تحت عنوان زنكوغراف ٤٣ وثيقة لا يخرج محتواها عن مثيلاتها من رسائل ومذكرات واحتجاجات... الخ.

واللافت للنظر أن كثيراً من هذه الوثائق كانت أصلية مُيزت بعبارة، أصل مخطوط أو أصل مطبوع وغيرها صورت بالزنكوغراف.

وتعتبر هذه المجموعة من الوثائق من أغنى ما ظهر حتى الآن من وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية من ١٩١٨ ـ ١٩٣٩ م.

ـ يوميات أكرم زعيتر (الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٣٥ـ ١٩٣٩)[١٣٨]:

تؤرخ لإنشاء القيادات الجماعية واللجنة العربية العليا، وعقد المؤتمرات القومية (مؤتمر

اللجان القومية في القدس، والمؤتمر القروي في نابلس، والمؤتمرات العربية، كالمؤتمر القومي العربي في بلودان، والمؤتمر البرلماني، والمؤتمر النسائي في القاهرة)، وتناول الإضرابات والتظاهرات التي عمت فلسطين والوطن العربي رفضاً لسياسة الانتداب البريطاني في فلسطين، وأهمها الإضراب الفلسطيني الكبير سنة ١٩٣٦م والذي دام ١٧٨ يوماً، ثم الجهاد المسلح في أنحاء فلسطين كافة إلى غيرها من الأمور، كالدفاع عن الحق الفلسطيني اتجاه حكومة الانتداب في فلسطين في لندن، وأمام اللجنة الملكية، وكانت اليوميات حافلة بالحديث عن الثورة الشعبية التي فجرها أبناء فلسطين ضد الانتداب والصهيونية.

وأهمية هذه اليوميات أن صاحبها كان شاهد عيان في كثير منها، بل ومشاركاً فيها ومن صُنَّاع أحداثها.

ـ من مذكرات أكرم زعيتر، بواكير النضال، الجزء الأول[١٣٩]:

تتناول الفترة الواقعة بين ١٩٠٩ ـ ١٩٣٩ وتحوي مذكرات ورسائل وبرقيات ووثائق، تسجل للحركة الوطنية الفلسطينية، والعلاقات الداخلية والخارجية للحركة والفعاليات الجماهيرية التي كانت تدور في المدن الفلسطينية، من مؤتمرات، ومهرجانات وتظاهرات ، وحملات اعتقال ونفي وإبعاد وإعدام، ويؤرخ لثورة البراق ، وتأسيس حزب الاستقلال، وعصبة العمل القومي، والاتصالات مع الحركات العربية، واستشهاد الشيخ عزالدين القسام، والانتفاضات الجماهيرية التي ألهبها استشهاد الشيخ.

ثم عمله في الصحافة المقدسية وهجرته إلى العراق والدور الذي لعبه أملاً في حشد التضامن العربي لنصرة قضية فلسطين.

من مذكرات أكرم زعيتر :

ـ بواكير النضال، الجزء الثاني، من أجل أمتي[١٤٠] ١٩٣٩ ـ١٩٤٦م.

تناول فيه الأنشطة السياسية والوطنية خارج فلسطين، وأورد الرسائل والمذكرات التي احتفظ بها، وأشار إلى المؤتمرات والندوات الخاصة بفلسطين التي كان له دور فيها، ومشاركته

في ثورة رشيد علي الكيلاني مع غيره من زعماء فلسطين وخاصة المفتي الأكبر، الحاج أمين الحسيني ثم فراره إلى سوريا وعلاقته بالحكومة السورية، والكتاب مشحون بالوثائق، من برقيات ورسائل وتصريحات وتداولات مع القيادات العربية والمحافل الدولية المتصلة بالقضية الفلسطينية.

ـ ظاهرة الكتابة والدعوة إلى الوحدة والقومية العربية وقضايا الإسلام، ومنها:

ـ **رسالة في الاتحاد**، وهي مجموعة مقالات نشرت في جريدة الحياة البيروتية بين السنوات ١٩٤٨ – ١٩٥٤م. وجمعت فيها مقالات ساطع الحصري وكامل مروة[١٤١]. ومقالات أكرم كانت بعنوان؛

: إلى الوحدة سبيل الخلاص

انتقد فيه دور الجامعة العربية وعجزها عن تحقيق آمال الأمة العربية، ويدعو إلى الوحدة ونبذ التجزئة، والوحدة هي سبيل الخلاص[١٤٢].

: الاتحاد قضية وجود

مقال يبرهن فيه على عمق إيمانه بالاتحاد بين العرب، ويرى القوة أساسها الاتحاد وبعكسها، فإن التجزئة العربية، كانت ولا تزال لإسرائيل سر البقاء وسر الحياة وسر النماء[١٤٣].

: الأردن، هذه الحقيقة الراعبة:

وفيه يرى، الأردن خط النار الأول في وجه إسرائيل، ومصيرها يقلق بال العرب، والكاتب يطرح سؤالاً، ما سبيل خلاص الأردن، ليفتح عيون العرب على واقع الحال في الأردن، وواجب دعمه[١٤٤].

: مسؤولية العراق عن دعوته:

يحلل إيجابيات دعوة الجمالي في مجلس الجامعة العربية للاتحاد بين مصر والعراق، لا سيما وهناك إسرائيل تهدد الجميع، والاتحاد للدول ذات الممكنات الراهنة، سياسية، دفاعية، اقتصادية[١٤٥].

: كلمات صريحة بعد ٣٤ سنة:

وفيه يحلل واقع بلاد الشام وبلاد الرافدين، واتجاه مؤتمرات القطرين لإعلان الاستقلال ٢٠/ ٣/ ١٩٢٠م، وإعلان البلاد السورية بحدودها الطبيعية بما فيها فلسطين استقلالاً تاماً لا شائبة فيه، وطالب باستقلال العراق، وقيام اتحاد سياسي اقتصادي بينهما، ويعاود التذكير بدعوة فاضل الجمالي للاتحاد(١٤٦).

: **كفى جهلاً بالاتحاد(١٤٧)**

ويعلق على انتقادات الصحافة المصرية لدعوات اتحاد الدول العربية، وخاصة مقالات التابعي، ويؤيد ما ذهب إليه محمد حسنين هيكل، والأخوان مصطفى وعلي أمين، ويتابع الحديث عن آرائه في الاتحاد ومقوماته، إضافة إلى العديد من الخواطر الاتحادية التي كان ينشرها في العديد من الصحف.

ـ الحكم أمانة(١٤٨)

محاضرة ألقاها أكرم زعيتر في المركز الثقافي الإسلامي، في بيروت، طرح فيها نظرية الإسلام السياسية في الحكم وأركان الولاية ولا محاباة والاختصاص، ولا محسوبية، ولا رشوة، الشورى، ومسؤوليات موظفي الدولة، والرقابة والأمانة، وأهم الأفكار التي أبرزها تبعة الحاكم أمام الله والناس، والمسؤولية تنبع من الضمير الحي، ومن تبع الله تحلى بالعدل والأمانة، وقدم نماذج الخلفاء الراشدين والصحابة وبعض الحكام المسلمين في شتى الأزمات، ثم مجابهة أعداء الأمة وأعداء الحاكم العادل .

وللتعريف بدور بعض أصدقائه في خدمة الأمة، فقد وضع كتاب:

ـ بدوي الجبل وإخاء اربعين سنة(١٤٩)

وبدوي الجبل هو محمد سليمان الأحمد، صديقه ورفيقه، واللقب أطلقه عليه يوسف العيسى صاحب جريدة ألف باء، وكان بدوي الجبل عضواً في البرلمان السوري، عرفه أكرم زعيتر سنة ١٩٣٧م في المكتب القومي بدمشق، نائباً عن بانياس، محافظة اللاذقية، وعرض

لثقافة بدوي الجبل وشعره والرسائل المتبادلة بينهما وذكريات وخواطر وطرف ومُلح، واثبت في الصفحات ١٤٩ـ ١٥١ قصيدة بدوي الجبل عن هزيمة ١٩٦٧م، والكتاب يبين مدى تعلق أكرم زعيتر بالأدب والكلمة البليغة والمعاني العميقة، ولعل الكتاب نجوى لفكره الأدبي المتعمق في اكتناز التراث والأدب العربي.

هذا بالإضافة إلى مئات المقالات المنشورة في الصحف التي كنا قد أشرنا إليها. وقد أصدر ولده سري كتاباً بعنوان: صفحات ثائرة من مقالات أكرم زعيتر، عمان، دار النشر، من إصدارات اللجنة الوطنية العليا، لإعلان عمان عاصمة للثقافة العربية لعام ٢٠٠٢م.

ومن الجدير بالذكر أن أكرم زعيتر أمضى السنوات الأخيرة من عمره مع أسرته، زوجته زينة وأبنائه، سري وأيمن وبناته رزان وعروب، حتى توفاه الله تعالى في منزله في عمان، ١١/ نيسان ١٩٩٦، ودفن في المقبرة الإسلامية.

لقد قضى أكرم زعيتر حياته مناضلاً، قومياً وحدوياً، عاش لفكره ومبادئه، ما تَلَوَّنَ ولا تقلب، وما عرفت الأنانية والانتهازية لنفسه سبيلاً، وكان لرحيله صدى في الصحافة المحلية والعربية والدولية، ورثاه جُل من رافقه أو عرفه أو قرأ سيرة حياته من صديق وعدو، ضمت في كتاب بعنوان «ذكرى أكرم زعيتر»، صدر في عمان سنة ١٩٩٧م.

كان أكرم زعيتر ذاكرة الأمة، بل تاريخ أمة في سيرة رجل.

المصادر والمراجع

المصادر الارشيفية :

ـ أرشيف دولة اسرائيل، وثائق اللجنة التنفيذية العربية ١٩٢٠ ـ ١٩٣٤

الوثيقة رقم ISA 986/03093

ـ الأرشيف الصهيوني المركزي، الوثيقة السابقة،

رقم CZA 03093/986

ـ وثائق وزارة المستعمرات البريطانية (المحفوظة في أرشيف دولة إسرائيل بالقدس)

الوثائق، رقم Co.733/207

148-Co.733/207/151

ـ وثائق وزارة الخارجية البريطانية Fo

الوثائق رقم: Fo.371/20018:P.a.s.1933

Fo.371/20018:P.a.s.no.18/3

Fo.371/20018:P.a.s.no.19/39

ـ الصحف العربية.

الإقدام (يافا).

الجامعة الإسلامية (يافا).

الجامعة العربية (القدس).

الحياة (القدس).

الحياة (بيروت).

الدفاع (يافا).

الصراط المستقيم (القدس).

صوت الحق، (يافا).

العرب (القدس).

فلسطين (يافا).

الكرمل (حيفا).

مرآة الشرق (القدس).

الوقائع الفلسطينية (القدس)، وهي الصحيفة الرسمية لحكومة الانتداب.

ـ مجموعة وثائق رسمية:

Report by his Majesty's Government of the year 1933.

المصادر العربية:

ـ الأسعد، هالة سليمان،

واصف كمال، **شاهد على قضية فلسطين وقضايا عربية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١م.

ـ حمادة، حسن عمر، **محمد عزة دروزة، صفحات من حياته وجهاده ومؤلفاته**، دمشق، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨٣م.

ـ الحوت، بيان نويهض،

القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧ ـ ١٩٤٨م، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨١م.

ـ دروزة، محمد عزة،

مذكرات وتسجيلات، دمشق، الجمعية الفلسطينية للتاريخ والآثار، ١٩٨٤م.

ـ الرواية الرسمية الاسرائيلية،

الثورة العربية الكبرى في فلسطين ١٩٢٦ — ١٩٣٩م، ترجمه أحمد خليفة عن العبرية، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ١٩٨٩م.

ـ زعيتر، أكرم عمر،

: **بواكير النضال، الجزء الأول، ١٩٠٩ — ١٩٣٩.**

: **بواكير النضال** (من أجل أمتي)، الجزء الثاني، ١٩٣٩ — ١٩٤٦ م، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م.

: **الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٣٥ ـ ١٩٣٩**، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٠م.

: **مهمة في قارة**، بيروت، دار الحياة، ١٩٥٠م

: **وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٨ ـ ١٩٣٩ م**، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٩م.

ـ زعيتر، سري أكرم،

: **ذكرى أكرم زعيتر، أمين ذاكرة الأمة**، عمان ١٩٩٧م.

: **صفحات ثائرة من مقالات أكرم زعيتر**، عمان، دار البشير، ٢٠٠٠ م.

ـ عبداللطيف، ذو الكفل، مذكراتي، عمان، دار سندباد، ٢٠٠٠ م.

ـ العبيدي، عوني جدوع، **صفحات من حياة الحاج أمين الحسيني**، الأردن، الزرقاء مكتبة المنار، ١٩٨٥م.

- عودات، يعقوب،

من أعلام الفكر والأدب في فلسطين، عمان، ١٩٧٦م.

- قاسم، عبد الستار،

عز الدين القسام، بيروت، دار الأمة للنشر، ١٩٨٤م.

- كبها، مصطفى،

تحت عين الرقيب، الصحافة الفلسطينية، ودورها في الكفاح الوطني بين الحربين العالميتين، كفر قرع، بيت بيرل، دار الهدى، مركز دراسات الأدب العربي، ٢٠٠٤م.

- لجنة التأبين،

ذكرى تأبين عادل زعيتر، نابلس، ١٩٥٩م.

- محافظة، علي،

الفكر السياسي في فلسطين، من نهاية الحكم العثماني حتى نهاية الانتداب البريطاني، ١٩١٨ - ١٩٤٨ م، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢ م.

- الناشف، تيسير،

مفكرون فلسطينيون في القرن العشرين، الناصرة، منشورات دار الطلائع، ١٩٩٩م.

- هواش أحمد سعيد،

مادة عادل زعيتر، **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بيروت، دار الجيل، ٢٠٠٦، المجلد السابع عشر.

الهوامش

١ـ أكرم زعيتر، **الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٣٥ـ ١٩٣٩ م، يوميات أكرم زعيتر**، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٠ م، ص ١١.

٢ـ محمد عزت دروزة، **مذكرات وتسجيلات**، دمشق الجمعية الفلسطينية للتاريخ والآثار، ١٩٨٤ م، ص ١٠٣.

٣ـ أكرم زعيتر، وثائق الحركة، ٤، **بواكير النضال**، ١/ ٧ـ٨.

٤ـ أكرم زعيتر، **وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٨ ـ١٩٣٩**، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٩، ٣-٤، **بواكير النضال**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣ م، الجزء الأول، ص ٨٣٥.

٥ـ حسين عمر حمادة، **محمد عزة دروزة، صفحات من حياته وجهاده ومؤلفاته**، دمشق، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨٣، ص ٥٠، ٥١، ٤٨، سري أكرم زعيتر، **صفحات ثائرة من مقالات أكرم زعيتر**، عمان، دار البشير، ٢٠٠٠م، ص ١٤.

٦ـ هالة سليمان الأسعد، واصف كمال، **شاهد على قضية فلسطين وقضايا عربية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ٢٠٠١، ص ١٢.

٧ـ أكرم زعيتر، **بواكير النضال**، ١/ ٧-٨.

٨ـ يعقوب العودات، **من أعلام الفكر والأدب في فلسطين**، عمان، ١٩٧٦، ص ٢٤٤، لجنة التأبين ذكرى تأبين عادل زعيتر، ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٩، نابلس، أحمد سعيد هواش، مادة عادل زعيتر، موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بيروت، دار الجيل، سنة ٢٠٠٦ م، المجلد ١٧ / ١٧٧ـ ١٧٩، بيان نويهض الحوت، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ١٩١٧ـ ١٩٤٨ م**، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨١، ص ٥٦.

٩ـ تيسير الناشف، **مفكرون فلسطينيون في القرن العشرين**، الناصرة، منشورات دار الطلائع، ١٩٩٩، ص ١٩ ـ٣٦، مجموعة من الباحثين، **أبحاث عن أديب العربية، محمد اسعاف النشاشيبي**، القدس، مركز الأبحاث الاسلامية، مؤسسة دار الطفل العربي، مطبعة المعارف، ١٩٨٧ م. **محمد اسعاف النشاشيبي، قلب عربي وعقل أوربي**، القدس، مطبعة بيت المقدس، ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م (خطبة ألقاها في دار الجامعة الامريكية في بيروت ١٧ مايو ١٩٢٤م)، **البطل الخالد صلاح الدين والشاعر الخالد أحمد شوقي**، دمشق، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، القدس، مطبعة بيت المقدس، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م.

١٠ـ أنظر، يوسف أيوب حداد، **خليل السكاكيني، حياته، مواقفه وأثاره**، دمشق، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١، لجنة تأبين السكاكيني، **ذكرى السكاكيني**، القدس، المطبعة العصرية، ١٩٥٧ م، عيسى الناعوري، **خليل السكاكيني، أديباً ومربياً**، عمان، دار الكرمل، ١٩٨٥ م، خليل الكساكيني، **كذا أنا يادنيا**، دمشق، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨٢ م.

١١ـ سامي الدهان، **شكيب رسلان، حياته وآثاره**، مصر دار المعارف، ١٩٧٦ م، سعود المولى، شكيب أرسلان، مختارات نقدية في اللغة والادب والتاريخ، بيروت، دار الكلمة للنشر، ١٩٨٣ م.

١٢ـ أكرم زعيتر، **بواكير النضال**، ١/ ٢٠/ وأنظر أيضاً، مقالة حمادي الساحلي والمصنف الشنوفي، عبد العزيز الثعالبي، **موسوعة أعلام العلماء والآدباء العرب والمسلمين**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بيروت، دار الجيل، المجلد ٤/ ص٨١١ـ٨١٧.

١٣ـ أكرم زعيتر، **بواكير النضال**، ١/ ٢١-٢٢.

١٤ـ أكرم زعيتر، **بواكير النضال**، ١/ ٥٤-٥٥.

١٥ـ المصدر السابق، ١/ ٣٧٩.

١٦ـ المصدر السابق، والصفحة نفسها.

١٧ـ أكرم زعيتر، **بواكير النضال**، ١/ ٤٤٦.

١٨ـ أكرم زعيتر، **بواكير النضال**، ١/ ٤٤١.

١٩ ـ صدر العدد الأول منها في حيفا بتاريخ ١/ ٨/ ١٩٢٦ ثم انتقل مركزها إلى يافا سنة ١٩٣١م، لتصدر مرتين في الأسبوع وظلت حتى سنة ١٩٤٨م، صاحبها سليم الحلو ويوسف سلوم ثم جورج عازر اللبناني وطانيوس نصر، أنظر كبها، **تحت عين الرقيب**، ص٣٧.

٢٠ ـ صدر العدد الأول منها في ٦/ ٧/ ١٩٢٧ وظلت حتى أوائل سنة ١٩٢٩م، يملكها فهمي الحسيني ويحررها كل من حمدي الحسيني وفوزي الدجاني وسعيد الخليل، انظر مصطفى كبها، **تحت عين الرقيب**، الصحافة الفلسطينية، كفر قرع، دار الهدى، بيت بيرل، مركز دراسات الأدب العربي، ٢٠٠٤م، ٤٣، ٥١.

٢١ ـ صدر العدد الأول في يافا في ١٢/ ٩/ ١٩٢٧م اسبوعية، ثم تصدر مرتين في اسبوع، صاحب الامتياز، الشيخ عبدالله القلقيلي، ذات ميول وحدوية اسلامية، معارضة لسياسة المفتي، الحاج أمين الحسيني، انظر المصدر السابق، ٣٤.

٢٢ ـ صدر العدد الأول منها في حيفا سنة ١٩١٣م، ثم سنة ١٩٢٤م صدرت على مدار خمسة أيام في الأسبوع، صاحب الامتياز رشيد الحاج إبراهيم، والمحررون، كمال عباس، وهاني أبو مصلح، كانت مقربة من المجلس الإسلامي الأعلى، توقفت سنة ١٩٣١ انظر مصطفى كبها، **تحت عين الرقيب، الصحافة الفلسطينية ودورها في الكفاح الوطني بين الحربين العالميتين**، كفر قرع، بيت بيرل، دار الهدى، مركز دراسات الأدب العربي، ٢٠٠٤م، ص ٣٦-٣٧.

٢٣ـ أكرم زعيتر، **بواكير النضال** / ١/ ٣٥.

٢٤ ـ أنظر جريدة اليرموك، تاريخ ٢٢/ ١٠/ ١٩٢٩.

٢٥ ـ أكرم زعيتر، **بواكير النضال**، ١/ ٧٢،٥٣.

٢٦ـ أكرم زعيتر، **بواكير النضال**، ١/ ٥١-٥٣.

٢٧ ـ كبها، تحت عين الرقيب، ١١١.

٢٨ ـ صحيفة اليرموك، تاريخ ٢٦/ ١٠/ ١٩٢٩.

٢٩ـ العدد السابق من صحيفة اليرموك.

٣٠ ـ انظر ، قائمة توزيع الصحف بين عام ١٩٢٩ و ١٩٣٩، الوثائق البريطانية 148-CO.732/207/151

٣١ ـ أكرم زعيتر، **بواكير**، ١/ ٥٤-٥٥.

٣٢ ـ أكرم زعيتر، بواكير، ١/ ٢١،٣٦.

٣٣ ـ هالة الأسعد، **واصف كمال**، ٦٥.

٣٤ـ أكرم زعيتر، **بواكير**، ١/ ٢١.

٣٥ ـ جريدة مرآة الشرق مصورة على الميكروفيلم رقم KNE -1515/3 ، ويباع من قبل IDCAG ,indust.riesasse 7/6300Zug , Switzerland صدر العدد الأول منها بتاريخ ١٧/ ٩/ ١٩١٩، ومقر الادارة، باب الخليل، داخل البوابة، بالقدس.

٣٦ ـ كبها، **تحت عين الرقيب**، ٣٦، ٧٢، اكرم زعيتر، بواكير، ١/ ١٠٤.

٣٧ـ مرآة الشرق، تاريخ ١٧/ ١/ ١٩٣٠، ٢١/ ٢/ ١٩٣٠، وحول استغلال النساء أنظر ناصر الدين النشاشيبي، **نساء من الشرق الأوسط، السياسة اسمها امرأة** ، لندن، رياض الريس للكتب والنشر. د.ت، زينب محمد، **مذكرات وصيفة مصرية**، القاهرة، مكتبة النشر والتأليف التجارية، ١٩٢٧م.

٣٨ـ مرآة الشرق، ١٦/ ١/ ١٩٣٠، ٥/ ٢/ ١٩٣٠م.

٣٩ ـ مرآة الشرق، ٥/ ٢/ ١٩٣٠، ١٢/ ٣/ ١٩٣٠م.

٤٠ ـ مرآة الشرق، ١٢/ ٢/ ١٩٣٠، ٥/ ٣/ ١٩٣٠.

٤١ ـ أكرم زعيتر، **بواكير النضال**، ١/ ١١١-١١٣.

٤٢ ـ مرآة الشرق، ٢٢/ ١/ ١٩٣٠، ١٩/ ٢/ ١٩٣٠.

٤٣ ـ مرآة الشرق، ٥/ ٣/ ١٩٣٠، وحول الزعامات التي قيل انها تورطت في بيوع الأراضي أنظر

Stein , Kenneth, W, The Land Question in Palestine 1917-1939, U.S.A. chapel Hill , The University of N.C press, 1984, pp. 79, 228-238.

افنيري، اريه، ل، «**دعوى نزع الملكية، الاستيطان اليهودي والعرب ١٨٧٨-١٩٤٨** »، ترجمة بشير البرغوثي، عمان، دار الجليل، ١٩٨٦.

٤٤ ـ مرآة الشرق، ٢٢/ ١/ ١٩٣٠م، ١٩/ ٢/ ١٩٣٠م.

٤٥ ـ أكرم زعيتر، **الحركة الوطنية الفلسطينية**، ٣٥-٣٩.

٤٦ ـ مرآة الشرق، ٩/ ٤/ ١٩٣٠، ٢٠/ ٤/ ١٩٣٠م.

٤٧ ـ مرآة الشرق، ٩/ ٤/ ١٩٣٠، ٢٠/ ٤/ ١٩٣٠م.

٤٨ ـ أكرم زعيتر، بواكير، ١/ ٣٣٦.

٤٩ ـ أكرم زعيتر، بواكير، ١/ ٣٣٦.

٥٠ ـ مرآة الشرق، ٢٥/ ٤/ ١٩٣٠م.

٥١ ـ الكرمل، ٢٥/ ٤/ ١٩٣٠م، زعيتر، بواكير، ١/ ١٥١.

٥٢ ـ جريدة الجامعة العربية، ٢٢ شباط ١٩٣١ م.

٥٣ ـ أكرم زعيتر، بواكير، ١/ ٢٤٩.

٥٤ ـ علي محافظة، الفكر السياسي في فلسطين من نهاية الحكم العثماني حتى نهاية الانتداب البريطاني ١٩١٨-١٩٤٨م، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،٢٠٠٢، ص ٦٠.

٥٥ ـ الكرمل، ٢٣/ ٧/ ١٩٣٠م.

٥٦ ـ الكرمل، ٢٥/ ٤/ ١٩٣٠م.

٥٧ ـ مرآة الشرق، ٣/ ٦/ ١٩٣٠م.

٥٨ ـ صدر العدد الأول منها في ٢٤/ ٦/ ١٩٣٠م، واغلقت بتاريخ ٧/ ٩/ ١٩٣١م

٥٩ ـ اكرم زعيتر، بواكير النضال، ٢٥٠.

٦٠ ـ كبها، تحت عين الرقيب، ٣٢.

٦١ ـ اكرم زعيتر، بواكير،١/ ٢٦٨.

٦٢ ـ جريدة الحياة، ٢٥/ ٨/ ١٩٣١م.

٦٣ ـ جريدة الحياة، ٢٧/ ٩/ ١٩٣١م.

٦٤ ـ أكرم زعيتر، بواكير، ١/ ٣٠٧-٣١٧.

٦٥ ـ أكرم زعيتر، بواكير، ١/ ٣١٠، كبها، تحت عين الرقيب، ١٣٦.

٦٦ ـ أنظر الوثيقة البريطانية ١٥/ ٢٠٧/ Co.٧٣٣ اكرم زعيتر، بواكير، ١/ ٣٤٥.

٦٧ ـ الجامعة العربية، صاحبها منيف الحسيني وطاهر الفتياني سنة ١٩٢٧م، وهو ابن أخت المفتي الحاج أمين الحسيني، توقفت عن الصدور ١٩٣٥م وصدر العدد الأول منها ٢٠/ ١/ ١٩٢٧، شعارها: إذا ذلت العروبة ذل الإسلام".

٦٨ ـ الجامعة العربية، ١٠/ ٤/ ١٩٣١.

٦٩ ـ هالة الأسعد، واصف كمال، ٥٤، اكرم زعيتر، بواكير، ١/ ٣٨١-٣٨٢

٧٠ ـ جريدة الجامعة العربية، ١٠/ ٤/ ١٩٣٢م.

٧١ ـ أكرم زعيتر، بواكير، ٤١١.

٧٢ ـ الجامعة الاسلامية ٢٧/ ١/ ١٩٣٥.

٧٣ ـ جريدة فلسطين ٥/ ١٢/ ١٩٣٥.

٧٤ـ جريدة الدفاع، ٢٨/ ٨/ ١٩٣٤.

٧٥ـ جريدة العرب، ١٤/ ١/ ١٩٣٣.

٧٦ـ الجامعة العربية، ٩/ ١/ ١٩٣٢، الجامعة الإسلامية ١٥/ ٩/ ١٩٣٢.

٧٧ـ الجامعة الإسلامية، ١٥/ ٩/ ١٩٣٢.

٧٨ـ الجامعة الإسلامية ١٦/ ١٠/ ١٩٣٢ م.

٧٩ـ مرآة الشرق ٢٠/ ٩/ ١٩٣١م.

٨٠ـ فلسطين ٩/ ١٢/ ١٩٣٢م.

٨١ـ الجامعة الإسلامية ٩/ ١٢/ ١٩٣٢ م.

٨٢ـ فلسطين ٢/ ١١/ ١٩٣٢م.

٨٣ـ أنظر الوثيقة المحفوظة في الأرشيف المركزي الصهيوني (القدس) CZA ورقمها 03093/689.

٨٤ـ الوثيقة (وزارة الخارجية)، FO. 371/20018 : P.A.S, 1933.

٨٥ـ الوقائع الفلسطينية ١٩/ ١/ ١٩٣٣ ص٧٠- ٩٨

٨٦ـ FO. 371/20018: P.A.S, 18/35 وانظر أيضاً الوثائق

FO. 371/20018: P.A.S, 18/ 35, FO. 371/20018 : P.A.S, 19/36

٨٧ـ بيان نويهض، **القيادات**، ١٧٨.

٨٨ـ محافظة، **الفكر السياسي**، ٣٠.

٨٩ـ جريدة الجامعة العربية، ١٣/ ٣/ ١٩٣٠م.

٩٠ـ جريدة فلسطين ١٣/ ٣/ ١٩٣٠م.

٩١ـ الحياة، ١٩/ ٦/ ١٩٣١،محافظة، **الفكر السياسي**، ٣١٩.

٩٢ـ زعيتر، **بواكير**، ١/ ٤٠٠-٤٠٢، بيان نويهض، **القيادات**،٣٥٠٧، بعض المصادر تذكر خير الدين الزركلي وسامي السراج السوريين كأعضاء مؤسسين ولكن الطلب المقدم وقعه الأشخاص الذين أوردناهم.

٩٣ـ جريدة الكرمل، ٢/ ٨/ ١٩٣٢.

٩٤ـ كبها، **تحت عين الرقيب**، ١٤٦، بيان نويهض، **القيادات**، ١٨٧.

٩٥ـ ذو الكفل عبد اللطيف، **مذكراتي**، عمان، دار سندباد، ٢٠٠٠م (صورة له مع طلابه سنة ١٩٣٣م في بغداد).

٩٦ـ أكرم زعيتر، يوميات، ١٥ آذار ١٩٣٥، بيان، **القيادات**، ٤٤٩.

٩٧ـ أكرم زعيتر، **بواكير**، ٥٣٣، هالة الأسعد، واصف كمال ٧٠.

٩٨ـ أكرم زعيتر، **يوميات**، ١.

٩٩ـ ١٩٣٥/ ١١/ ٤ ، Palestine Post، وصحيفة هبوقرالصيونية، ٤/ ١١/ ١٩٣٥

١٠٠ ـ هالة الأسعد، واصف كمال، ٦٣.

١٠١ ـ الرواية الاسرائيلية الرسمية، الثورة العربية الكبرى في فلسطين ١٩٣٦-١٩٣٩/ ، ترجمة عن العبرية، أحمد خليفة، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، والكويت، جامعة الكويت، ١٩٨٩، ص٩.

١٠٢ ـ الرواية الإسرائيلية ، ص ١٠.

١٠٣ـ الجامعة الإسلامية، ٢٢/ ١١/ ١٩٣٥م، عبد الستار قاسم، الشيخ المجاهد، عزالدين القسام، بيروت، دار الأمة للنشر، ١٩٤٨م، ص٧٢.

١٠٤ ـ المصدر السابق والصفحة نفسها.

١٠٥ ـ أكرم زعيتر، الحركة الوطنية، ٤٠٧-٤٠٩.

١٠٦ ـ هالة الأسعد، واصف كمال، ٦٤-٦٥، محافظة، الفكر السياسي، ١١١.

١٠٧ ـ الرواية الإسرائيلية الرسمية، ١٠.

١٠٨ ـ الدفاع، ٣٠/ ٤/ ١٩٣٦.

١٠٩ ـ أكرم زعيتر، يوميات، ٨٠.

١١٠ ـ أكرم زعيتر، يوميات، ٦٢.

١١١ ـ أكرم زعيتر، يوميات، ١٠١، وانظر رسالته إلى محمود عزمي، محرر صحيفة الشباب بتاريخ ١٧ أيار / مايو ١٩٣٦م.

١١٢ ـ الرواية الاسرائيلية الرسمية، ٢٧.

١١٣ ـ أكرم زعيتر، بواكير، ١/ ٤٦٥،٧٥٠.

١١٤ ـ حول المعتقلين، أنظر، هالة الأسعد، واصف كمال، ٨٤ -٨٥، بيان نويهض، القيادات، ٣٥٦، ٧٥٠.

١١٥ ـ أكرم زعيتر، الحركة الوطنية، ١١٤.

١١٦ ـ هالة الأسعد، واصف كمال، ٩١.

١١٧ ـ هالة الأسعد، واصف كمال، ١١٢.

١١٨ ـ الرواية الاسرائيلية الرسمية، ١٥٠ .

119 - Despatch officer ,Adminisrating the Goverrment of Palestine (O.A.G)to S.of colonies ,14 October 1937.Co.935/2

١٢٠ ـ الرواية الاسرائيلية، ١٥٣٠ ، ١٥.

١٢١ ـ هالة الأسعد، واصف كمال، ١١٦.

١٢٢ ـ حسين عمر حمادة، محمد عزة دروزة، ص ٨-١١، من ملحق وثائق وصور.

١٢٣ ـ أكرم زعيتر، من أجل أمتي، ٢/ ٢٦٧.

١٢٤ ـ أكرم زعيتر، من أجل أمتي، ٢/ ٢٧٢

١٢٥ ـ المصدر السابق، ٢/ ٢٧٧.

١٢٦ ـ أكرم زعيتر، مهمة في قارة، ٥٠٤.

١٢٧ ـ عوني جدوع العبيدي، صفحات من حياة الحاج أمين الحسيني، الأردن، الزرقاء، مكتبة المنار، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥، ص ١٧٦.

١٢٨ ـ يعقوب عودات: مقدمة كتاب الحكم امانه لأكرم زعيتر، ١٩.

١٢٩ ـ سري زعيتر، صفحات ثائرة، ٦ ـ٨.

١٣٠ ـ جريدة الدستور، ١١/ ٦/ ١٩٦٧.

١٣١ ـ درويش مقدادي، أكرم زعيتر، تاريخنا (تاريخ الأمة العربية)، بغداد، مطبعة المعارف، د. ت.

١٣٢ ـ أكرم زعيتر والآخرون، المطالعة العربية، ط بغداد، ١٩٣٩، جزءان.

١٣٣ ـ طبع في بغداد، سنة، ١٩٤٠م.

١٣٤ ـ طبع في بغداد، سنة، ١٩٤٠م.

١٣٥ ـ طبع في بيروت، دار الحياة، ١٩٥٠م.

١٣٦ ـ طبع سنة ١٩٥٥، ثم أعادت دار الجليل للنشر - عمان - طباعته سنة ١٩٨٦م.

١٣٧ ـ طبع في بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٩م.

١٣٨ ـ طبع في بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية سنة ١٩٨٠م.

١٣٩ ـ طبع في بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م.

١٤٠ ـ طبع في بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م.

١٤١ ـ طبع الكتاب في بيروت، دار الحياة، ١٩٥٤م.

١٤٢ ـ جريدة الحياة، العددان، ١٥٢٠، ١٥٢١، ٢،٤ ايار ١٩٥٠م.

١٤٣ ـ جريدة الحياة، العدد، ٢٤٣٤، ١٠/ ٤/ ١٩٥٤م.

١٤٤ ـ الحياة، العدد ٢٤٤٦، ٢٥/ ٤/ ١٩٥٤م.

١٤٥ ـ الحياة، العدد ٢٣٨٢، ٩/ ٢/ ١٩٥٤م.

١٤٦ ـ الحياة، العدد، ٢٤٠٥، ٨/ ٣/ ١٩٥٤ م.

١٤٧ ـ الحياة، العدد، ٢٤٨٠، ٦/ ٦/ ١٩٥٤م.

١٤٨ ـ طبع في دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٧٩م، سنة ١٩٨٢م.

١٤٩ ـ طبع في بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م.

إسماعيل صبري عبد الله
المفكر الموسوعي والمناضل السياسي

د. جودة عبد الخالق *

استهلال

تمثل هذه المحاضرة محاولة متواضعة مني، عرفانا بفضل الراحل الكريم وأستاذي الدكتور إسماعيل صبري عبد الله، ذلك المفكر الموسوعي والمناضل السياسي. ولا بد من الاعتراف مقدما بأن ترحيبي الفوري بإعداد هذه المحاضرة، سرعان ما غطى عليه قلقي الشديد من صعوبة المهمة. فقد استمرت علاقتي به أكثر من أربعين عاما، وأعرف أن الحديث عنه فى محاضرة واحدة مهما طالت ينطوي على مخاطرة شديدة. فإذا حاولت أن أقول كل شيء فى هذا المقام، فلن أقول شيئا يستحق أن يقال! إذن لا بد أن أنتقي من بستانه الشاسع أهم الزهور لهذه المناسبة. وأسأل الله التوفيق في مسعاي الصعب هذا. وبعد تفكير طويل رأيت أن أجعلها محاولة لتسليط الضوء على أهم الجوانب فى حياة رجل تخطى حاجز الوطن المصري الصغير إلى العالم الثالث والوطن العربي الكبير. ونحن

ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ١١/ ٢/ ٢٠٠٨ .

* أستاذ الاقتصاد بجامعة القاهرة.

نفعل ذلك لنبرز للشباب النموذج والقدوة، في وقت كاد يغيب فيه النموذج وتضيع القدوة. إننا نلتقي اليوم لكي نثمن القيمة المضافة التي خلقها.

عرض سيرته الذاتية

واسمحوا لي من وحي حياته وفي ضوء معرفتي وعلاقتي الشخصية به، أن أثمن القيمة المضافة رباعية الأبعاد التى خلفها الراحل الكريم كمفكر، وأن أشير هنا إلى الأبعاد الأربعة لتلك القيمة المضافة وهي : الانفتاح على كل الآراء ، والاهتمام بالمستقبل ، والتجديد المتواصل ، والموسوعية.

البعد الأول : الانفتاح على كل الآراء ، والحرص على التنوع ، والاستماع إلى كل وجهات النظر بتقدير واحترام . فقد علمنا ونحن في مقتبل العمر، أن الاقتصادي اليساري يقوى ويتطور فقط في وجود الاقتصادي اليميني أو الليبرالي. وكان دائما يحذر من الاستبعاد المتبادل: أنا أستبعدك وأنت تستبعدني كالأعمى يقود الأعمى، كلاهما يقع في حفرة. فما أحوجنا إلى هذه النزعة الآن ، وقد ضاق صدر الجميع بالرأي الآخر.

البعد الثاني : الاهتمام بالمستقبل ، وضرورة قراءته قراءة علمية دقيقة: شاملة وعميقة. وفي هذا المجال كان دائما يشدد على أهمية استيعاب التاريخ: فالمستقبل ابن الماضي ـ مع الاعتراف بالطفرات الوراثية . من هنا كان الراعي الصالح لمشروع المستقبلات العربية البديلة في الثمانينات من القرن العشرين، ومشروع مصر٢٠٢٠ في بداية القرن الحادي والعشرين. ومن هنا أيضا كان تقربه من الشباب واهتمامه بهم ومتابعة أنشطتهم.

البعد الثالث : التجديد المتواصل والسعي لتطوير الأفكار، ومراجعة المواقف بالملاحظة العميقة للواقع. وليس هذا بالأمر السهل، فهو يتطلب قدرة فائقة على التمييز بين الثوابت والمتغيرات في السياق الصحيح ، وإلا صار تمترسًا مؤبدا في الخنادق نفسها أو أكلا متواصلا على كل الموائد. إما سلفية مميتة أو انتهازية مقيتة. وها هي الساحة العامة عندنا تعج بأنماط ونماذج كثيرة من هذه وتلك.

البعد الرابع: الموسوعية؛ إذ تجاوزت كتاباته التناول الاقتصادوي الضيق إلى مجال الاقتصاد السياسي الأرحب. بل تجاوزتها إلى التاريخ والاجتماع واللغة والثقافة والشريعة الإسلامية.

من منظور آخر، هناك ما يمكن أن نطلق عليه «المربع الذهبي فى فكر إسماعيل صبري عبد الله»، وباستعارة تعبير أحد أبناء جيلي وهو أخي الدكتور إبراهيم العيسوي. ويقصد بذلك أربع قضايا جوهرية انشغل الراحل العظيم بالبحث فيها والتعمق فى النظر في مختلف أبعادها ، وذلك خلال الثلاثين عامًا الأخيرة من حياته بوجه خاص. وإن كانت لهذه القضايا جذور ومقدمات فيما أنجزه من أعمال في سنوات سابقة على منتصف السبعينات من القرن العشرين. وهذه القضايا هي : التنمية المستقلة، والديمقراطية، والوحدة العربية، والاشتراكية. فللراحل العظيم إسهامات شديدة الأهمية وغنية بأفكار ستظل حية وملهمة لكل الباحثين عن مخرج لمصر وللأمة العربية من الأزمة التي تمسك بخناق كل منهما. إنها أفكار من ذهب، بكل ما يشير إليه الذهب من معاني الندرة وارتفاع القيم، والقدرة على البقاء لأمد طويل.

وكمناضل سياسي، لا أجد أفضل من وصف الدكتور إبراهيم سعد الدين، أحد رفاقه وأبناء جيله: لقد عاش الدكتور إسماعيل صبري مناضلا صلبا من أجل حرية شعبه، ومن أجل الديموقراطية والعدل الاجتماعي والتنمية المستقلة، والقضاء على الفقر، وتحقيق مستوى حياة لائق لجماهير الشعب . وقد تحمل فى سبيل ذلك مشاقا لا تحصى. وسيذكره الشعب المصري دائما باعتباره ابنًا بارًا من أعظم وأشرف وأنبل وأصلب أبناء مصر .

و الآن إلى جولة مع أهم زهور البستان.

وحدة الأمة العربية : المصير والمسيرة (١٩٩٤)

غيرُ مجدٍ في ملتي واعتقادي　　نوح باك أو ترنم شادي

«المعري»

ينقسم الكتاب إلى ثمانية فصول ، يتناول الفصل الأول تاريخ الأمة العربية الذي يرجع إلى ما يسمى «عصر الشعوبية» ، الذي شهد التمايز القومي داخل المسلمين في الأقطار التي رفعت راية الإسلام (من عرب ومستعربين بمن فيهم المسيحيون والترك والفرس). وشهد فيه الناس ثلاث خلافات (العباسية في بغداد ، الفاطمية في القاهرة ، الأموية في الأندلس) وبعد ضياع الخلافة ، وتفتت دولتها بين أسر حاكمة غير عربية وفقدان العرب السلطان والجيوش ، بدأت الأمة العربية تدخل العصور الوسطى (منذ بداية القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر الميلادي). وقد شهدت هذه الفترة مساهمات أهم الأعلام من غير العرب، الذين أسهموا في بناء الحضارة العربية ومنهم الطبري (التفسير) ، والفارابي (الفلسفة)، وبشار (الشعر).

وحين تفتحت عيون العرب على ما وصلت إليه أوروبا في تلك الفترة، وجدوا أنهم في حاجة للتعلم من أوروبا، وبدأت في مصر والشام مجهودات التحديث التي أدت إلى ما يسمى النهضة العربية فيما بعد، والتي حدثت بحلول عام ١٧٦٠ .

وقد شهدت هذه المرحلة نشر التعليم وتحديث نظمه، والتأليف والترجمة في مختلف المجالات، وولادة الصحافة العربية، إضافة إلى ولادة المسرح العربي ، وإنشاء مجمع اللغة العربية في القاهرة والاهتمام بطباعة كتب التراث .

الفصل الثاني : الأمة والدولة: لقد شاب اهتمام العرب بقضية الوحدة الخلط بين القومية العربية بمعنى الأمة الواحدة، وبين التيارات السياسية التي رفعت شعار القومية كأساس لوجودها، مستبعدة غير مريديها من التفكير والفعل على الطريق إلى الوحدة. فالأمة لا يمكن أن تختزل لتصبح حكرًا لتيار معين أو حزب بذاته أو قائد فذ. إن توحيد الأمة في دولة قومية واحدة على رأس كل ما تريده الشعوب، لأن التوحيد يوفر بذاته أفضل الظروف لمواجهة القضايا السياسية (الديمقراطية)، والاقتصادية (النمو ورفع مستوى المعيشة)، والاجتماعية (تناقض المصالح الطبقية). ويستخلص من ذلك كله «أن الإقرار بتميز أمة معينة من غيرها من الأمم لا يؤدي بالضرورة ولا بالحتم إلى دولة واحدة بسيطة ومركزية (ما أسمي عندنا بالوحدة الاندماجية)... كما أن التاريخ والجغرافيا واللغة والدين لا تكفي

لتوحد الأمة. بل لا بد من أن يناضل الناس من أجل الوحدة وأن ترغب فيها أغلبيتهم.» ثم هو يؤكد «أن التوحد لن يخرج إلى النور إلا إذا استقر لدى أغلبية العرب حقيقة أن التنمية القومية ستحقق من النجاح المطرد ما يفوق ما يمكن أن يحققه أي قطر على حدة، حتى لو كان لهذا القطر أموال قارون.» ولا يجوز أن نقنع بأن الأمة العربية حصيلة لتاريخ قديم. وإذا لم ندع ونناضل ونبحث ونفتش عما يمكن أن يدفع بالأمة إلى درب التوحيد الطويل المتعرج لن نحصل على مراد ولن نحقق قصدًا .

الفصل الثالث : من الجماعة القومية إلى جامعة الدول العربية:

يوضح كيف أصبحت جامعة الدول العربية أول طار مؤسسي للجماعة القومية العربية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية . ويتناول الفصل بالتحليل الأسس التي قامت عليها جامعة الدول العربية ، كما يشير إلى أن ميثاق الجامعة كان قد صدر في المدة بين إنشاء مؤسستي بريتون ودز (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي)، وقبل قيام منظمة الأمم المتحدة .

وقد جاءت حرب ١٩٤٨ كأول اختبار للجامعة. وفي أجواء السخط تساءل العرب عن فاعلية «الجامعة»، ولكن الحكام الذين وقعوا «ميثاق الجامعة» كانوا حريصين على ألا يمثل الميثاق قيدًا على استقلالهم. لكن حدث الوحدة تجسد في إقرار المجلس الاقتصادي للجامعة العربية «اتفاقية الوحدة الاقتصادية بين دول جامعة الدول العربية» عام ١٩٥٧ (ولكن ظلت ثمان دول بعيدًا عن الاتفاقية، السعودية ، الجزائر ، تونس ، لبنان ، قطر ، البحرين ، عمان ، الصومال). وقد نصت اتفاقية الوحدة الاقتصادية على : (أ) حرية انتقال الأشخاص والعمل والاستخدام ؛ (ب) حرية تجارة الترانزيت بدون قيد ؛ (ج) تسهيل تبادل البضائع ؛ (د) حرية ممارسة النشاط الاقتصادي؛ (هـ) حرية استعمال الموانئ. فأين نحن منها الآن ؟

التنمية القومية : التنمية الاقتصادية ، ليست إلا جانبا واحدًا من جوانب التنمية الشاملة ، وبقاء أحوال الأمة العربية الاجتماعية والأوضاع السياسية على ما هي عليه، من

شأنه أن يضعف الاقتصاد القومي ويوقف التنمية . وتعتمد التنمية على : رأس المال البشري (حصلت مصر والسودان والصومال وغيرها على ترتيبات متدنية للغاية في تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عن « التنمية البشرية»؛ - وجود الدافع الذي يدفع المواطن العربي لبذل الجهد واكتساب المعارف والمهارات وانضباط الأداء، وغيرها . تثير التنمية قضيتين لا بد من حسمهما. الأولى، الاعتماد على النفس. والمراد من هذا التعبير هو تحقيق أعلى درجات تعبئة الموارد المحلية لزيادة الاستثمار العيني . فإذا جاء استثمار من الخارج، فهو يضاف إلى الموارد المعبأة محليا، ولا يحل محلها . والثانية، قدرة الاقتصاد المحلي على التعامل مع الصدمات الخارجية. وليس هناك أي نموذج اقتصادي يمكن أن ندعو إلى احتذائه خطوة بخطوة، لأن لكل تجربة ظروفها وخصوصيتها . وإن ما يمكن أن يفيدنا هو أنه لا بد من فهم السمات العامة المشتركة التي تؤدي إلى نجاح تكتل اقتصادي، مثل «الاتحاد الأوروبي». أما تجارب الجنوب التي جاءت مستلهمة من تجارب «النموذج الغربي»، فلم يكتب لها قدر عال من النجاح. مثال ذلك رابطة دول جنوب شـــــرق آسيا ـ آسيان ,,ASEAN“ .

الإنتاج قبل التجارة: إن دول الجنوب، التي تسعى إلى التكامل الاقتصادي، لن تحقق نجاحًا مرموقًا إلا إذا أصرت على أن يكون مدخلها إلى التكامل هو زيادة الإنتاج وارتفاع الإنتاجية .

الدرب الطويل : إن درب العمل في إطار «التكامل والوحدة» طويل، ولكن على المثقفين أن ينهضوا لدراسة ما يتصل بالتكامل والتوحد.

آليات التعاون: التعاون يكمن في ثلاثـة أمور : المعرفة والتشاور والمشاركة. يجب أن تكون أولى مهام التعاون من أجل التنمية هي : توفير قاعدة بيانات شاملة ومتجددة عبر السنين وخاضعة للتمحيص والمقارنة. ويواكب ذلك اتفاق الأقطار العربية على نسق إحصائي محدد مع تعريف لكل مسمى فيه . كما يجب إجراء الدراسات المتعلقة بالمشروعات الجديدة والتوجيه لاستشراف المستقبل. كما يجب تكوين رأي عام مدرك لأهمية التعاون . لكي يتحقق ذلك لا بد من الاتصال المنتظم بين صناع القرار في الإنتاج والتوزيع وفي السلع والخدمات ، وكذلك بين المشاركين في التنفيذ .

ـ **التنمية التكاملية** : التكامل عامل حاسم في الإسراع بمعدلات التنمية، وهذا التكامل، كالتنمية ، من حيث أنه عمل إرادي، يستلزم إرادة سياسية واعية وحازمة تستند إلى مصالح اقتصادية واضحة ورأي عام معبأ في اتجاه التوحيد الاقتصادي ثم السياسي .

ـ **الشركة العربية المشتركة** : هي الأداة الفعالة في تحقيق التنمية التكاملية. ولها سمات مهمة: (١) تكون موجهة للإنتاج، في مجالات جديدة أو تجديدية لما هو قائم، مع إعطاء الأهمية للقطاعات السلعية؛ (٢) يجب أن تكون عملية الإنتاج موزعة على قطرين أو أكثر، وهو ما يجري الآن في الدول الصناعية التي تشهد تركيزا في التمويل والإدارة ، بينما هناك تخصص متزايد في الإنتاج السلعي الذي تمليه الشركات متعدية الجنسيات عن طريق «المقاولة من الباطن» ؛ (٣) أن يكون الإنتاج العربي المشترك قادرا على المنافسة في السوق العالمية ؛ (٤) يجب أن يكون للشركة العربية الحق في المعاملة على أساس مساواتها مع المنتج المحلي؛ (٥) الإطار القانوني: يجب أن توفر الدول العربية الإطار القانوني الذي يحدد أوضاع الشركات العربية المشتركة.

النهضة وثقافة التنمية التكاملية: إن أهم الأمور التي تبدو حيوية في هذا الإطار هي: التعليم والتأهيل الذي يرتبط مباشرة بتحسين الإنتاجية؛ والكفاية والعدل ـ إذ إن التنمية لا تتحقق إلا باقتناع الناس بضرورتها لتحسين معيشتهم .

الإطار المؤسسي: للوحدة العربية على مدى نصف قرن إطار يضم منظمات ومجالس ومشروعات يشارك فيها أعضاء الجامعة. ولكن يبدو أن فاعلية هذه المؤسسات تتناسب عكسيًا مع عددها. ولكي تتحسن الأوضاع ، يجب مراجعة أوضاع المؤسسات العربية مراجعة شاملة، ومعالجة النقص الشديد في المعرفة، وإنشاء سلطة فوق سلطات الدول المشاركة (Supranational authority)، وإنشاء جهاز قضائي قومي يفصل في النزاعات ذات الطبيعة القانونية، وإضافة المشاركة الشعبية في صنع القرارات المتعلقة بالأوضاع القومية وتغييرها.

العرب بين التنمية القطرية والتنمية القومية: هناك تناقض فادح بين طموح الأمة العربية الغريزي إلى التقارب والتآلف والتضامن في السراء والضراء وحين البأس، وقصور النخب

الحاكمة والمفكرة الواضح عن اصطناع الأسباب التي تترجم ذلك الطموح إلى واقع. وما لم يسلم الإدراك وتتضح الرؤية ويتبدد الغلط واللبس، ستظل قضية العمل الاقتصادي العربي المشترك تدور في حلقة مفرغة يتعذر الإفلات منها ما لم نتأمل في ضوء العلم والعقل القضية المحورية التالية:

ما هي الفرصة الحقيقية التي يملكها قطر عربي ـ ولو كان من أغنى الأقطار مالا أو أكبرها رقعة وأكثرها رجالا أو أفضلها نظام حكم ومجتمع ـ في تحقيق تنمية شاملة، مستقلة ومطردة، في عزلة عن بقية الأقطار العربية؟ وبعبارة فجة، هل الارتباط القومي قيد على حركة القادرين ـ أيا كانت أسباب قدرتهم ـ لمصلحة العاجزين على اختلاف أسباب عجزهم؟

فهذه القضية هي بيت الداء. وما دام بعض الأقطار يظن أن الارتباط القومي عبء عليه تفرضه اعتبارات السياسة وحدها، والبعض الآخر يظن أن التنمية هي الثراء المالي، يظل «العمل الاقتصادي العربي» أخذا لا يقابله عطاء. ومقتضيات الأمن المشترك وضرورات تضامن الأشقاء ودواعي الدفاع عن العروبة والإسلام لا تذهب إلى أبعد من أن تجعل في أموال الأغنياء فريضة للوفاء بها، ولكنها في حدودها المطروحة تبقى وليس لها صلة واضحة بمفهوم التنمية القومية. وفي تقديرنا أن أهم ما يفسد الاستدلال في هذا المقام أمران: الأول هو سديمية مفهوم التنمية لدى رجال الفكر والسياسة. والثاني هو إغفال أثر موقع الأقطار العربية من النظام الاقتصادي الدولي السائد على حركتها الإنمائية.

شهدت الساحة العربية **تصاعد التيارات السلفية واشتداد الصراعات القومية والتعصب الطائفي**، وأصبح العنف هو السمة الغالبة في العراق والسودان وغيرها. وكان ذلك تعبيرا عن عجز أقطارنا عن تحقيق تنمية اقتصادية مطردة، مصحوبة بممارسة ديمقراطية صادقة وعدالة اجتماعية أصبحت في عالم اليوم شرطا لاطراد التنمية، وليست مجرد تعبير عن مشاعر إنسانية نبيلة. ويختتم الكاتب بأنه متى أصبح مفهوم **الأمن القومي يعني التنمية الشاملة والمطردة** لكل أنحاء الوطن العربي في نمط متناسق يشد بعضه بعضًا ، يتعين أن

نسلم بالمقتضيات السياسية والاجتماعية لتحقيق تلك التنمية . كما يجب تحقيق **«العدالة الاجتماعية»** .

العرب والنهضة العربية الثانية .. تعرف النهضة بأنها هَبَّةٌ مجتمعية تسعى لإكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى، وقد ساد في عصرنا بعض مظاهر «التخلف الفكري» ومنها : (١) ماضوية التفكير الثقافي العربي المعاصر - والمنحصر في تصفية حسابات الماضي؛ وكذلك التغني بالقديم؛ (٢) التعلق بالأوهـام : ويغلب على أغلب الحركات السياسية في الوطن العربي «الطابع السلفي» والتشبت بنموذج من دون إدراك مدى ملاءمته للواقع والظروف.

ولكي تحدث النهضة ، يجب أن يتوفر الآتي : التطوير الشامل **لنظم التعليم القائمة**؛ أن يأخذ المجتمع المدني دوره في حركة النهضة؛ واستئناف النشاط العلمي المستقل؛ خلق عملية ترجمة مكثفة ومستمرة للمؤلفات العلمية الطبيعية والرياضية بصفة خاصة وتنشيطها؛ تشجيع الدراسة العلمية لتاريخ العرب الحضاري وفقا لمناهج العلم الحديث؛ دراسة الواقع المعيشي لفئات المجتمع المختلفة؛ ألا نقنع بمقولات نظرية عامة؛ انتهاج «المنهج الأمبريقي» والدراسة الواقعية لمشاكل حقيقية؛ أخيرا، النهضـة لا يمكن أن تكون مفهومًا قطريًا ، لأن الأمة العربية إما أن تنهض كلها أو لا تنهض .

عناصر استراتيجية تصنيع جديدة :

يطرح الدكتور إسماعيل السؤال: ماذا لدينا لنقدمه كاستراتيجية للتصنيع فى البلاد العربية ؟ وهو يؤكد ابتداء أمرين يرى فيهما ما يزيل اللبس . الأمر الأول : أن التصنيع أحد مكونات التنمية. وفي اعتقادنا أنه لا يوجد «نموذج» واحد للتنمية صالح لكل الشعوب على اختلاف فترات التاريخ . فالتنمية في التحليل الأخير علاقات اجتماعية بين أفراد مجتمع معين يتعاملون مع البيئة الطبيعية التى تحيط بهم. ولا يعني هذا التأكيد على الخصوصية الحضارية للأمم والتهوين من شأن الاختيار الأيديولوجي بين النظم الاقتصادية والاجتماعية . لكنني أريد أن أؤكد أن اختيار طريق لبناء المجتمع لا يكفي بذاته لحل مشكلات المجتمع . ويبقى دائما

أن القضية الأساسية هي التزاوج الخلاق بين الأيديولوجية الاجتماعية والاقتصادية، وبين الحقائق الحضارية لمجتمع محدد ، هذا التزاوج الذي يثمر حدة الحلول الواقعية والفعالة، التي تدفع بهذا المجتمع في طريق التقدم . ومن ثم فكل ما يمكن أن يكون مشتركا في استراتيجيات التنمية الجادة هو عدد محدد من المبادئ الأساسية ، وليس نموذجا متكاملا، ولا مجموعة من «الوصفات» . والأمر الثاني، أن رسم استراتيجية للتصنيع في بلد معين ، ناهيك عن مجموع البلاد العربية هو أمر جليل تنوء به العصبة من الرجال ولو كانوا من أئمة العلم .

ويقترح الدكتور إسماعيل بعض العناصر التي يرى فيها مفاتيح أساسية لنجاح التصنيع المنشود: ١ـ **التصنيع من أجل احتياجات الجماهير الأساسية؛ ٢ـ التصنيع بالاعتماد على النفس** (وحجر الزاوية فى الاعتماد على النفس هو خلق تكنولوجيا محلية . فإذا كان العلم عالميا بطبيعته فإن التكنولوجيا وليدة ظروف المجتمع التي أفرزتها الطبيعة الاقتصادية والاجتماعية والحضارية ـ تجربة الهند التوك توك والنانو)؛ **٣ـ التصنيع في إطار تنمية مستقلة شاملة؛ ٤ـ التعاون الاقتصادي أو الاعتماد الجماعي على النفس.**

فى مواجهة إسرائيل (١٩٦٩)

يقدم الكاتب في هذا الكتاب استراتيجية عربية طويلة الأجل في مواجهة الاستراتيجية الصهيونية التي تساندها وتدعمها الإمبريالية العالمية . **يأخذ الكاتب في تحليل أهم الظواهر التي تعيب نظرتنا إلى الصهيونية، والتي يجب التخلص منها حتى تصبح نظرتنا أكثر وضوحاً** : **أولها** : النظرة العنصرية التي قوامها أن **اليهود** عنصر شرير يدبر باستمرار لإفساد البشرية والسيطرة عليها، مستغلا في ذلك المال والجنس. وتستند تلك النظرية إلى ما يسمى «بروتوكولات حكماء صهيون». وهذه النظرة ، في حقيقتها، هي نظرة تتناقض تماما مع قيم الحضارة العربية التي قامت على شعار «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى» ، وهي التي ترفض ، بصفة عامة ، النظرة العنصرية .

ثانيها : نظرية «إسرائيل أداة الاستعمار» التي تلقي الضوء على دور الاستعمار في نشأة

إسرائيل، وعلى دور إسرائيل في خدمة الاستعمار، ولكنها تهمل **دور الصهيونية كحركة استعمارية**. ثم يتطرق الكاتب إلى أبعاد المخطط الصهيوني ـ إذ إن إسرائيل هي حقًا في الجوهر **مشروع استيطاني أوروبي** أقامته الصهيونية العالمية. ثم يتناول التطور التاريخي لتنفيذ المخطط الصهيوني، الذي اعتمد على دعوة اليهود في أوروبا الشرقية، وبالذات في روسيا القيصرية ، للهجرة إلى فلسطين (مرورًا بوعد بلفور ... الخ). ثم يعرض الكاتب بعض مظاهر نجاح إسرائيل، خلال الفترة من ١٩٥٠ـ١٩٦٥ ، في تحقيق معدل نمو اقتصادي يلي مباشرة ما حققته اليابان (ويدور حول ١١٪)، ولعل أهم مواردها التي ساعدتها على ذلك ، النهب الاستعماري التقليدي ، وتلقي مبالغ طائلة كتعويضات ألمانية ، والتبرعات اليهودية، والهبات من الحكومة الأمريكية .

ثم يقوم الكاتب بتحليل **الأيديولوجية الصهيونية** التي تعتمد على العنصرية في صورة عارية ، بافتراض أن اليهود عنصر بشري متميز، وأنهم شعب الله المختار. كما تعتمد على مبدأ القوميات، وتدعي أن اليهود يشكلون قومية متميزة . ولكن بالنسبة لإسرائيل، فإن الجوهر «الصهيوني» ، المبني على العنصرية ، هو في حقيقته العقبة أمام تكوين أمة متميزة في إسرائيل (ويبرهن الكاتب على ذلك بوجود انقسامات داخل إسرائيل بين اليهود الشرقيين واليهود الغربيين) . كما يؤكد الكاتب على استغلال إسرائيل للدين أسوأ استغلال، وذلك بتبرير وجودها بالحديث عن الوعد الإلهي لبني إسرائيل «بأرض كنعان».

ولكن حقيقة قيام إسرائيل في قلب الوطن العربي، هي جعلها خنجرا (غرسته الصهيونية) كرأس جسر للغرب وجزء منه فيما وراء البحر الأبيض المتوسط . وقد تأكد ذلك في قول هرتزل إن «إسرائيل ستكون حصنًا أماميًا للحضارة الأوروبية ضد الهمجية الشرقية». وبالتالي فإن إسرائيل تجسيد للوجود الاستعماري . ولكن الوجود الإسرائيلي أثبت أنه قادر على أداء **خدمات جليلة للاستعمار تفوق** مجرد السيطرة على الوطن العربي ، حيث أن الكفاءة العسكرية الإسرائيلية أضفت بعدا جديدًا على دور إسرائيل في المنطقة، لما تمثله من إمكانية الحيلولة دون تحقيق ثورة عربية؛ أو وحدة الأمة العربية في دولة متحررة ديمقراطية وتقدمية.

ثم ينتقل الكاتب إلى ملامح **استراتيجية النضال العربي** ، التي تقوم على تحديد الهدف. وبشيء من ضبط النفس وهدوء التفكير، وقدر معقول من الواقعية الثورية، يمكن أن نحدد هدفنا بشكل حاسم بأنه:

«تصفية وضع إسرائيل كقاعدة صهيونية استعمارية في قلب الوطن العربي».

وبهذا التحديد، يتبين فورا أننا لا نستهدف بأية حال من الأحوال إبادة اليهود المقيمين فى فلسطين؛ أو إلقاءهم إلى البحر، أو طردهم بالقوة. فمثل تلك الأغراض غريبة تماما عن تقاليدنا الحضارية. ففي تاريخنا الطويل كانت رسالة العرب حضارة وسلاما ولم تكن هدما ولا تخريبا ولا إبادة. كما أن المشكلة فى مستوى الصراع الحالي ليست مشكلة «ثأر»، ولسنا بصدد تطبيق قانون التوراة «العين بالعين والسن بالسن»، وأن نفعل باليهود في إسرائيل ما فعله الصهاينة بالعرب. إن نسبة غير صغيرة من الإسرائيليين كانوا يعيشون فى البلاد العربية قبل الهجرة التي جرفتهم إليها أمواج الدعاية الصهيونية وأموال الوكالة اليهودية. وهم أقرب إلينا حضاريا منهم إلى اليهود الغربيين. والحق أن المشكلة تكمن لدى اليهود في إسرائيل أكثر مما هي فى يد العرب. إن ما نعنيه في الجوهر أمور ثلاثة:

١ـ حق الشعب الفلسطيني في أرضه ووطنه واستقلاله.

٢ـ ألا يعني وجود يهود في فلسطين الادعاء بوجود وطن بها لكل يهود العالم.

٣ـ ألا يكون هذا الوجود تجسيدا لارتباط بالغرب الاستعماري.

وبالتالي فإن الشعار الثوري العربي يتجسد في التمسك بوحدة التراب العربي، مع احترام حقوق الأقليات القومية ، ولكي نتمكن من تصفية القاعدة الصهيونية العسكرية، لا بد من تنمية المقاومة بكل صورها (وفي مقدمتها الكفاح المسلح، والقوة النظامية للدول العربية، وبالتالي فإن أهم عناصر الاستراتيجية العربية ضد الصهيونية الاستعمارية هي : تأكيد دور الشعب الفلسطيني (باعتباره الضحية الأولى وصاحب الحق) ؛ محاصرة إسرائيل (وما يعنيه ذلك من عدم الاعتراف بها أو المفاوضة معها)؛ تشديد النضال ضد الاستعمار ، بناء الوطن العربي اقتصاديا وسياسيا وثقافيا وعسكريا؛ اليقظة والقدرة على الردع؛ عرض قضيتنا على

الرأي العام العالمي ؛ فضح الصهيونية وحكام إسرائيل أمام الجماهير الإسرائيلية وأمام اليهود بصفة عامة (ثم يعرض الكاتب لكل من تلك العناصر بالتفصيل) .

نحو نظام عالمي جديد (١٩٧٦)

صدّر الراحل الكريم الكتاب بالعبارة التالية:

إلى ذكرى جمال عبد الناصر

المناضل الصلب ضد الاستعمار والإمبريالية

والرائد المبرز بين قادة العالم الثالث ..

لم أهد إليه شيئا وحوله مواكب التهليل. واليوم وحول اسمه يتصاعد العواء والعويل أقدم هذه الصفحات في كفاح طالما بذل من أجله .

ويتصدى الكاتب في هذا الكتاب لبحث «النظام الاقتصادي العالمي الجديد»، ويعرض الإطار الإجرائي الذي تبلور من خلال التجمعات الدولية : الإطار الاقتصادي والسياسي الذي تدور فيه الاتصالات الدولية والدراسات العلمية ؛ الإطار الفكري الذي تبلور من خلال المناقشات والدراسات؛ قضايا النزاع الحالية؛ المواجهة والمعارضة؛ نقد استراتيجيات التنمية السائدة في العالم الثالث ؛ ملامح استراتيجيات تنمية بديلة.

يبدأ الكاتب في طرح الإطار الإجرائي الذي تمخَّض عن النظام العالمي الجديد:

١ـ مقررات مؤتمر القمة الرابع لدول عدم الانحياز ـ الجزائر؛ (١٩٧٣)

٢ـ الدورة الخاصة السادسة للجمعية العامة للأمم المتحدة (١٩٧٤)

٣ـ ميثاق حقوق الدول وواجباتها الاقتصادية (١٩٧٤)

٤ـ الدورة الخاصة السابعة للأمم المتحدة (١٩٧٠)

٥ـ مؤتمر الأمم المتحدة الرابع للتجارة والتنمية (١٩٧٦)

٦ـ مؤتمر الأوربيين والجنوب ـ باريس (١٩٧٥)

٧ـ لجنة الأمم المتحدة لقانون البحـار (١٩٧٣)

أما الإطار الاقتصادي والسياسي، الذي يحيط بالنظام الدولي الجديد، فيناقش الكاتب فيه أهم الأزمات التي أدت إلى زيادة الاهتمام بدراسة النظام العالمي الجديد، ومنها :

١ـ أزمة التنمية في العالم الثالث ، إذ أوضحت الإحصائيات أن معدل النمو في دول العالم الثالث لم يتجاوز ٥٪ على مدى الفترة ١٩٥٠ ـ ١٩٧٠ ، بينما ساد كساد في الدول الرأسمالية المتقدمة وسعيها للخروج منه في الفترة ١٩٧٣ ـ ١٩٧٦؛ وكذلك اعتراض ممثلي العالم الثاني، أي الدول الاشتراكية المتقدمة في الهيئات الدولية، على تقسيم العالم إلى دول غنية ودول فقيرة ، ويشمل الإطار الفكري عدداً من الندوات والحلقات التي ناقشت النظام الدولي الجديد ، ومنها حلقة عن النظام الدولي الجديد في لاهاي عام ١٩٧٥ ، حلقة عن العلاقات بين الشمال والجنوب في باريس عام ١٩٧٥ ، وملتقى الجزائر حول النظام الدولي الجديد في السنة نفسها ، وندوات وتقارير ودراسات متنوعة ، ذلك بالإضافة إلى شرح الاتجاهات الفكرية السائدة في ذلك الوقت فيما يتعلق بالنظام الجديد ، ومنها : الفكر المحافظ في الغرب، الاتجاهات المتطرفة في العالم الثالث، وأخيرا ، الاتجاه الغالب في العالم الثالث .

ثم يعرض الكاتب أهم قضايا النزاع السائدة في تلك الفترة ، ومنها التجارة الدولية؛ ونقل الموارد ومشكلة المديونية ؛ والنظام النقدي الدولي ؛ والغذاء ؛ والتصنيع ؛ ونقل التكنولوجيا ؛ والممتلكات العامة للبشرية (الموارد الطبيعية التي لا تخضع لسيادة أي دولة مثل أعالي البحار خارج المياه الإقليمية، وقاع المحيطات، والفضاء الخارجي المحيط بالكرة الأرضية).

ويرى الكاتب أن التفاوض والمواجهة بين الدول المتقدمة والدول النامية هما السبيل لكسب مكاسب مرحلية ، ولا بد وأن يتم ذلك من خلال إدراك القضايا الرئيسية التي يتفاوضون بشأنها : أن علاقة الأولى بالثانية ذات طبيعة استغلالية، سواء فيما يتصل بتدهور نسب التبادل التجاري أو التقسيم الدولي للعمل أو استغلال الشركات متعددة الجنسيات للدول النامية . وبالتالي ، فالهدف المرحلي للدول النامية لا بد وأن يكون تصفية الوضع

المسيطر والمستغل للرأسمالية في الاقتصاد العالمي. ويرى الكاتب أن المحرك الأساسي في النضال من أجل نظام اقتصادي عالمي جديد هو مراجعة استراتيجيات التنمية في الدول النامية. ويتأتى ذلك من خلال إدراك أن محاولة تكرار نمط النمو الاقتصادي الأوروبي هي الوهم الأكبر، نظرا لاستحالة تكرار نمط النمو الغربي . كما يشير الكاتب إلى سلبيات ذلك النمط من النمو ويحدد هذه السلبيات في الآتي : (أ) أن نمط النمو الغربي اعتمد على تبديد رهيب للموارد الطبيعية في الإنتاج والاستهلاك (والمقصود بالتبديد هو الاستخدام غير الرشيد الذي لا تستوجبه ضرورات الارتفاع بمستوى المعيشة) . (ب) أن نمط النمو الغربي أدى إلى التركز الصناعي وما تبعه من نشوء مجتمعات عمرانية ضخمة، والتوسع في استخدام المحركات مما أدى إلى زيادة تلوث البيئة بشكل يضر بحياة الإنسان. (جـ) أن نمط النمو الغربي أدى إلى تفاوت كبير في الدخول بين طبقات المجتمع وظهور جيوب الفقر في المجتمعات الغربية ، (د) أن نمط النمو الغربي كانت له تكلفة باهظة وأهمها الأزمات الدورية؛ (هـ) أن نمط النمو الغربي لم يوفر للإنسان الهناء المنشود رغم ما تدعيه تلك المجتمعات من إيمانها بالفرد واستهدافها لسعادته .

أما عن تجربة التنمية في العالم الثالث، بوجه عام ، فقد ظلت تعتمد على التبعية للرأسمالية المتقدمة ، وعلى تركز الادخار في أيدي الطبقات الغنية، مما يؤدي إلى تأكيد الفوارق بين الطبقات ، وعلى تحقيق النمو الاقتصادي الذي اتخذ له مؤشرًا وحيدًا وهو الناتج المحلي الإجمالي، بغض النظر عن مدى الإسهام في بناء القاعدة الإنتاجية للاقتصاد القومي. ثم يحلل الكاتب التجربة البرازيلية في التنمية، ويؤكد أنه رغم المعدلات المرتفعة للنمو، إلا أنها أدت إلى تبعية متزايدة للرأسمالية العالمية (الاستثمار الأجنبي) وعدم تناسب نتائج الاستثمار مع حجمه، وازدواجية الاقتصاد، وتهميش الأغلبية من الفقراء ، وتباطؤ النمو نظرا لأنه يظل محدودًا بحدين لا يمكن تجاوزهما. الأول : القدرة على النفاذ إلى السوق العالمية ، والثاني: ما يمكن أن تتركه الشركات متعددة الجنسيات للشركات التابعة لها في البلدان النامية وهو ضئيل للغاية. وبالتالي يخلص الكاتب إلى إخفاق استراتيجيات التنمية في الدول النامية بشكل عام. ويلقي الضوء على دروب جديدة للتنمية ، وطريق التنمية الاشتراكية؛

وحتمية الحل الاشتراكي الذي يقوم في الأساس على الاعتماد على النفس، والاستخدام الأمثل للموارد، وتوفير الاحتياجات الأساسية . ولتحقيق ذلك لا بد من ضرورة تصور هيكل جديد للإنتاج، مع الاهتمام بالكشف عن أشكال التكنولوجيا المختلفة المتلائمة مع أنواع المنتجات . كما يؤكد على أهمية المشاركة الشعبية في التنمية، وإدراك الجماهير لأهمية إسهامهم في عملية التنمية ، وعلى إدراك الأبعاد البيئية للتنمية ، كما يشير إلى أهمية التكامل الإقليمي في التنمية.

الماركسية والعالم الثالث

يبدأ الكاتب بعرض فكر ماركس بشكل عام، موضحًا أن الماركسية نسق للفكر والفعل يتميز بتكامله داخليا مع انفتاحه على قضايا لم يطرحها التاريخ على ماركس نفسه. وقد سيق هذا الفكر في إطار أوروبي وفي مرحلة من تطور الفكر. وكذلك التطور الاجتماعي والاقتصادي في أوروبا ، وبالتالي فإنه ينبغي على الذي يطبق الفكر الماركسي أن يميز بين ما يراه عالميا وبين ما هو عارض أو محلي .

وما ميز ماركس نفسه هو أنه وضع الإطار الفكري للمجتمع الاشتراكي، الذي لم يكن له من قبل نموذج اشتراكي. ولكنه امتنع نهائيا عن البحث في صورة المجتمع الشيوعي الذي يدعو إليه، حرصا منه على البقاء على أرض الواقع الصلب، التي تتيح له البحث الأمبريقي واختبار النتائج . وكان على لينين ورفاقه أن يبدعوا . وكل إبداع معرض للنجاح والإخفاق، ولكن الجهد الإبداعي يبقى هو المولد للمجتمع الذي يتسم بسمات تميزه عن المجتمع الرأسمالي . ولكن بروز دور السلطة في حسم قضايا الفكر في عهد ستالين أوقف الاجتهاد في القضايا الاجتماعية. كما أن فقر المناقشات الماركسية دفع ببعض الأفكار الأوروبية السابقة على الماركسية إلى تفكير الماركسيين .

وقد تلقينا في العالم الثالث الكثير من الأفكار الماركسية وأقبلنا عليها، لما رأيناه فيها من إجابات عن قضايا التحرر الوطني والاجتماعي والفردي لم نر لها مثيلا في الفكر الاستعماري الاستعلائي الذي كنا نعاني منه . ولكننا رأينا أيضا أبشع صور العنف النازي في أوروبا،

وقرأنا لأوروبيين كتبوا عن نهاية الحضارة الغربية. كما شهدنا دولة واسعة الأرجاء شعارها أن كل الشعب سواسية وتقيم نظما على توجهات أنبل من تعظيم الربح، وترفض الظاهرة الاستعمارية جملة وتفصيلاً، خاصة الاستغلال الاستعماري للمستعمرات بأشكاله المختلفة.

وقد أكد ماركس على حقيقتين: (١) توحيد الرأسمالية الغربية في العالم كله في نمط إنتاج واحد لأول مرة في تاريخ البشر . (٢) أن هذا التوحيد تم في إطار سيطرة/ تبعية بعيدة عن أدنى فرص التكافؤ، واعتمد بدوره على الحركات الاستعمارية. فأول تراكم للرأس مال الذي استثمر بعد ذلك في التجارة والصناعة جاء من الشرق الأدنى، الذي نهبه الصليبيون ثم من كميات الذهب والفضة التي اغترفتها أوروبا من العالم الجديد .

من هذا الارتباط بين نمو الرأسمالية وسيطرتها على العالم الثالث، يتضح أمران (حاولت كتابات أهل الغرب في دراسات التنمية إعماءنا عنهما : أولهما، أن تخلف العالم الثالث ليس ظاهرة تأخر تاريخي وإنما هو الوجه الآخر لعملية تاريخية واحدة، هي نمو الرأسمالية العالمية وازدهارها، والتي عملت على خدمة أهدافها وبالتالي أخضعت اقتصاد دول العالم الثالث لصالح الدول الاستعمارية . والثاني : أن طريق النمو الوحيد المتاح أمام بلدان العالم الثالث هو التنمية المستقلة المفضية، عند درجة كافية من نمو الإنتاج، إلى الاشتراكية . ولكن هذه التنمية لن تتم إلا في إطار ديمقراطي كامل، وبمشاركة جماهيرية على المستويات كافة .

ثم يتطرق الكاتب إلى قضية التنمية والهوية الحضارية، موضحا أن الطريق الرأسمالي يفضي إلى اضمحلال الهوية الحضارية لمختلف الشعوب . فالإنتاج الرأسمالي يقوم على التنميط ويطحن كل القيم ليعيد صياغتها وفقا لما هو ملائم لتطور الرأسمالية . والطامة الكبرى ، من وجهة نظر العالم الثالث : هي محاكاة الغرب في الشكليات المتعلقة بالملبس والمأكل ، الخ ، واستهلاك السلع الاستهلاكية، والاعتماد على الخبرة الأجنبية، مما يبقي بلادهم خارج معركة التقدم العلمي التكنولوجي .

أما الاشتراكية فتختلف جوهريا عن الرأسمالية في أنها تعني التحرر من الاستغلال الاقتصادي والقهر السياسي والظلم الاجتماعي. كما أنها لا تنجح إلا بالدور الذي تلعبه الجماهير الشعبية في بنائها .

القطاع العام

يتناول الكاتب في هذا الكتاب دراسة متعمقة لمشكلات القطاع العام، بحيث يمكننا معالجة أوضاع القطاع العام نظريًا، والبحث في الأساس النظري الذي يجب الاحتكام إليه عند مواجهة المشكلات التي تجد وتتجدد، حتى يصل القطاع العام إلى مستوى ممكن من الفاعلية .

يبدأ الكاتب بإقرار أن الاقتصاديين المصريين لم يقوموا بالجهد الكامل لتحليل الظواهر الاقتصادية المتعلقة بالقطاع العام، ثم يوجه التركيز إلى القضية التنظيمية والتي يعني بها هيكل القطاع العام، وتحت تلك القضية تندرج عشرات المشكلات منها ضرورة الوزارة النوعية أو عدم جدواها ، علاقة الوزارة بالمؤسسة ، وعلاقة المؤسسة العامة بالشركة .

وينقسم الكتاب إلى قسمين ، الأول يتناول الأسس النظرية التي تبحث طبيعة الاقتصاد الاشتراكي والقوانين التي تحكمه ، ويحلل مفهوم الوحدة الإنتاجية ودور الهيئات المركزية. أما القسم الثاني فيتناول التطبيق. ويبدأ بعرض لتطور القطاع العام في مصر ، ثم يعالج وضع الشركة ثم المؤسسة ثم الوزارة وهيئات التخطيط والرقابة .

يبدأ القسم الأول بعرض ظروف نشأة القطاع العام (في ظل الرأسمالية) الذي يرجع إلى ثلاثينيات القرن الماضي، ومواد «النظرية الكينزية» ، ويوضح أن نطاقه ظل ضيقا (المرافق العامة ، بعض الصناعات التي لا تدر ربحا كبيرًا)، أما أسلوب الإدارة فتمثل في تعيين الدولة مجالس إدارة من رجال الأعمال باعتبارهم أهل الخبرة، وبالتالي ، يؤكد الكاتب على أن السمات التي تميز القطاع العام حين يوجد في نظام رأسمالي ترتبط بطبيعة الدولة التي تملك القطاع العام ، فالدولة في البلدان الرأسمالية التي تهيمن عليها الاحتكارات الكبرى، تكون السلطة بيد هذه الرأسمالية . أما الملكية الاجتماعية في النظام الاشتراكي فهي ترتبط بالملكية العامة لوسائل الإنتاج ، وتقوم على أساس الملكية الجماعية بشكليها وملكية الدولة (القطاع العام) وملكية الجماعات (القطاع التعاوني).

ثم يطرح الكاتب سؤالا عن : متى يكون الاقتصاد اشتراكيا؟ ويوضح من خلال الإجابة عنه المفهوم النظري للاقتصاد الاشتراكي ، ثم يوضح العلاقة بين الانتقال

إلى النظام الاشتراكي (من ثم سيادة القطاع العـــام) **ومرحلة التنميـــة** التي يمر بها الاقتصاد.

ويتناول الكاتب في **الفصل الثالث** الطابع الموضوعي للقوانين الاقتصادية (القانون العلمي ـ تعريفه ، طابعه الموضوعي ودوره في العلوم الاجتماعية ، القوانين الاقتصادية ـ الطابع الموضوعي والطابع التاريخي ، ثم الترتيب الزمني للقوانين الاقتصادية في ظل الاشتراكية). ثم ينتقل في الباب الثاني من الكتاب إلى الوحدة الإنتاجية في النظام الاشتراكي، ويعرض النموذج النظري للاقتصاد الاشتراكي ، والإنتاج من أجل الاستهلاك هدف الاشتراكية ووسيلتها ، الإنتاج السلعي ، تقسيم السلع ، تقسيم العمل ، الطابع الاجتماعي للإنتاج. ثم أخيرًا الإنتاج الجماعي والملكية الجماعية ، ونشاط الدولة الإنتاجي والإداري، مفهوم الإنتاجية وتعريفها، الإطار القانوني الذي ينظم عملية الإنتاج، وحجم الوحدة الإنتاجية (من حيث مفهوم الحجم الأمثل ومفهوم المشروع الرأسمالي ، الخ).

في الباب الثالث ينتقل الكاتب إلى معنى الاستقلال الذاتي للوحدة الإنتاجية وأساسه النظري (من حيث سلطة التصرف القانوني والتصرف في الأموال ، والفرق بين الملكية والتملك ، ومسئولية الوحدة الإنتاجية). ثم يعرف حدود هذا الاستقلال من حيث (التسيير الإداري والتسيير الاقتصادي)، ويوضح بعض سمات الاستقلال الذاتي فيما يتعلق بالعلاقات التعاقدية والائتمان وعقود العمل .

أما الباب الرابع فيختص بظاهرة التكامل والمجتمع الإنتاجي واتحاد المنتجين ، ومن ثم يناقش أفكارا متعلقة بأشكال التكامل الرأسي ، وتعريف المجتمع الإنتاجي في الاقتصاد الاشتراكي ، وكذلك التكامل الأفقي (ويتطرق إلى تماثل الإنتاج وتفاوت درجة التماثل، والتكامل الأفقي وتكوين احتكارات ، وأخيرا اتحاد المنتجين في الاقتصاد الاشتراكي). وصولا إلى وحدة الاقتصاد القومي وحدود دور الدولة، ثم عرض دقيق لمفهوم التخطيط على المستويات المختلفة (كلي وجزئي) ، ولمفهومي الإشراف العام والرقابة .

أما في القسم الثاني من الكتاب حيث «التطبيق» على حالة مصر ، فيعرض لتطور نشأة القطاع العام (قبل وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢)، ثم يتطرق إلى تعريف الشركة العامة ، والعلاقة

بين القطاع العام والتعاوني ، ثم يوجه البحث إلى الأوضاع الحالية للمؤسسات العامة ، وكيفية القيام بما يسمى التنظيم الرشيد (إذ يحذر الكاتب من البدء من أعلى أو الحل الموحد نظرا لاختلاف ظروف كل وحدة إنتاجية عن غيرها).

ثم يصل الكاتب بالتحليل إلى مشكلات الإشراف والتخطيط والرقابة، مثل أهمية أن يكون الإشراف مهمة وزارية وليست مهمة المؤسسة العامة او المجمع الإنتاجي ، إهدار مفهوم القطاع الإنتاجي ، المشكلات المتعلقة بتنظيم العلاقات الخارجية والداخلية للقطاع، والمشكلات المتعلقة بتمويل الإنتاج ، أما مشكلات التخطيط فتتمثّل في غياب لجنة قومية للتخطيط تضم ممثلي القطاعات الإنتاجية ، وأخيرا مشكلات الرقابة من تعدد غير منطقي لأجهزة الرقابة التي تخضع لها الشركات المنتجة ، وغيرها .

عبـــــد اللـــــه الطريـــــقـــي
رائـــــد الفكـــــر البترولـــــي العربـــي

د. عاطف سليمان *

كان عبد الله الطريقي ، بحق ، رائد الفكر البترولي العربي الأصيل، المقرون بالعمل الدؤوب والمستند إلى تفهم صحيح ووعي كامل بمعطيات قضية النفط العربي والمصالح الحقيقية المشروعة، التي من حق هذه الأمة تحقيقها من وراء ثروتها البترولية. ولعل من الممكن تكثيف رسالة الشيخ الطريقي بالشعار المعروف «نفط العرب للعرب» ، وهو الشعار الذي كان أول من أطلقه، والذي أصبح فيما بعد على كل لسان، وكان له أثر كبير على نشأة تيار عربي عارم، سواء على صعيد المسئولين أو الجماهير العربية، يساند أهداف هذا الشعار النبيل ويعمل على تحقيقها.

وحسبما ذكر الخبير البترولي الدكتور وليد خدوري في مقدمته الضافية لكتاب «عبد الله الطريقي ـ الأعمال الكاملة» : «هناك معالم عدة للتعريف بالشيخ عبد الله الطريقي. فهو أول وزير للبترول والثروة المعدنية في المملكة العربية السعودية، ومؤسس منظمة الدول

ألقيت هذه المحاضرة بتاريخ ١١/ ٢/ ٢٠٠٨ .

* خبير في معالجة الجوانب القانونية والاقتصادية في صناعة النفط.

المصدّرة للبترول (الأوبك) مع زميله وزير النفط الفنزويلي ، خوان بابلو بيريز ألفونسو، ومن الخبراء العرب الأوائل في مجال النفط والغاز، ومن كبار دعاة تحصيل عائد مالي أعلى لحكومات البلدان المنتجة من صادراتها النفطية، ومن الرجال العرب الأوائل الذين تحدوا احتكار صناعة النفط المحلية من قبل الشركات الأجنبية. وأخيراً، وليس آخراً، فالطريقي هو صاحب شعار «نفط العرب للعرب»، الذي هيمن على تفكير جيل عربي بأكمله في فترة الخمسينات والستينات. لقد تعرّف الرأي العام العربي والعالمي على الشيخ الطريقي من خلال أحد هذه الأوصاف أو بعضها أو كلها».

«إلاّ أن مراجعة كتابات الشيخ الطريقي وإنجازاته تشير أيضاً إلى جانب آخر من حياته العامة. فهو يمثل تاريخ جيل كامل من الرعيل العربي الأول من المثقفين ما بعد الاستقلال، الجيل الذي كافح من أجل الحصول على فرصة التعليم، وناضل من أجل تحقيق مجتمع عصري وواع في بلاده ، من خلال الدعوة إلى العدالة الاجتماعية والحريات الأساسية، وعمل من أجل حماية مصالح بلاده الاقتصادية، ولكنه، كغيره من أبناء جيله، انتكب بالهزات السياسية الواحدة تلو الأخرى ، التي هيمنت على التاريخ العربي المعاصر في العقود الماضية . إلاّ أنه ورغم هذه الانتكاسات، ولربما بسببها، اشترك مع مجموعة من المثقفين العرب في تأسيس مركز دراسات الوحدة العربية في عام ١٩٧٥.» [١]

لقد كان لي شرف العمل مع الشيخ الطريقي سنوات عديدة بدأت في الخمسينات، عندما كان يشغل منصب «المدير العام لشئون البترول والمعادن» في السعودية، ثم عند تعيينه كأول وزير للبترول والثروة المعدنية في السعودية عام ١٩٦٠، وبعد ذلك عندما تخلى عنه المنصب واختار الإقامة في بيروت، حيث فتح مكتباً للاستشارات البترولية، وقدّم استشاراته للعديد من الحكومات العربية، وأصدر مجلة «البترول والغاز العربي»، ثم مجلة «نفط العرب».

إنني ما زلت أتذكر لقائي الأول معه في جدة مطلع عام ١٩٥٧، وكنت حينذاك خالي الذهن تماماً عن عالم البترول العربي، وإذا بالشيخ يتدفق في حديث ممتع مستفيض نابع من القلب تتجلى فيه حماسة كبيرة ويلمس ببراعة الخطوط العريضة للوضع البترولي العربي القائم ، وثغراته ومساوئه، وملامح الوضع الذي يجب أن نسعى إليه، والأهداف التي

ينبغي تحقيقها. لقد فتح عيني في أقل من ساعتين على عالم جديد وقضية جديدة، وتبين لي أن هنالك قضية يجب الكفاح من أجلها هي «قضية النفط العربي» . ولقد أدركت يومها أنني أمام إنسان غير عادي، إنسان صاحب قضية، صاحب رسالة يؤمن بكل كلمة يقولها، وينقل هذا الإيمان للآخرين . (لقد حبّب إليّ صناعة النفط وما فيها من تحديات كبيرة وآمال عريضة، ومنذ ذلك الحين واصلت العمل في الصناعة النفطية العربية على مدى أكثر من أربعين عاماً، موزعة على السعودية والجزائر والإمارات، ومكتب الاستشارات البترولية في بيروت. ومن وحي مدرسة الطريقي ألفت عدداً من الدراسات والكتب ذات العلاقة بصناعة (النفط العربية) . [٢]

وقد أصبحت قضية النفط العربي بعد ذلك من القضايا الهامة التي تشغل قطاعاً من المفكرين العرب المستنيرين، لا سيما في الفترة، من أواخر الخمسينيات حتى منتصف السبعينيات. وقد أتيحت لي الفرصة في وقت لاحق أن أنشر بحثاً حول «قضية النفط العربي» في مجلة « دراسات عربية»، عدد شهر مارس وشهر إبريل ١٩٦٧، حاولت أن أرسم فيه معالم قضية النفط العربي كما كان يفهمها جيلنا حينذاك من وحي مدرسة الطريقي. ولعل من المفيد للقارئ الذي لم يعش تلك الفترة، ومن أجل وضعه في الجو العام الذي كانت تتفاعل فيه هذه القضية، والأهمية الكبيرة التي كانت تحظى بها ، والحماسة الكبيرة التي كانت تعالج بها — أن أنقل فقرات صغيرة من ذلك البحث تلقي ضوءاً على مفهوم تلك القضية وعناصرها وأبعادها في تلك الحقبة الهامة من تاريخ صناعة النفط العربية:

«ذلك أن لنا في ميدان البترول قضية هامة وعادلة يجب أن تأخذ مكانها جنباً إلى جنب مع القضايا الرئيسية التي تواجه الأمة العربية. وأن تلقى اهتماماً جدياً من الرأي العام العربي ووعياً حقيقياً بها، نظراً لآثارها الكبيرة على أمتنا ، ولارتباطها الوطيد بقضايانا القومية الأخرى، ولأن حلها بالشكل الذي يهيء لنا سيطرة معقولة على مصدر الثروة، مع ما يحمله ذلك من عزة ومنعة ودخل وفير، سيسهم بشكل جذري فعال في إيجاد الحلول لقضايانا الأخرى، بما فيه خير العرب ومصلحتهم المشتركة. ومما لا شك فيه أن المرء يلمس لدى الرأي العام العربي المعاصر وعياً متزايداً بالمسائل البترولية بوجه عام، وبالمشاكل الرئيسية

التي يثيرها البترول العربي في الوقت الحاضر بشكل خاص، كما يلحظ اهتماماً واضحاً بدراسة طبيعة ومدى الحقوق المشروعة للشعب العربي في بتروله، والأهداف الحاضرة والمستقبلية لأية سياسة بترولية عربية سليمة. فلم يعد المفكر العربي المعاصر ينظر إلى البترول نظرة عدم الاكتراث التي كانت تطبع المفكرين والمثقفين العرب في فترة ما قبل الحرب الأخيرة، بل إلى بضع سنوات خلت، وأصبح من المألوف والمعتاد أن نسمع في أوساط المثقفين، وأن نلمح على صفحات الجرائد والمجلات العربية صدى المشاكل البترولية، والتأمل الجاد فيما يمكن أن نسميه «قضية البترول العربي».

«إلاّ أن الشيء المؤكد مع ذلك، هو أن الأضواء لم تركز بقدر كاف على قضية البترول العربي، وأن الوعي البترولي العربي، واهتمام الرأي العام العربي بمشاكل بترولنا، ليسا على مستوى القضية، وليسا بالعمق والشمول والاطراد الواجب لقضية بمثل هذه الخطورة والأهمية».

وورد في فقرة أخرى من هذا البحث:

«وعلينا منذ البداية أن نحدد مفهومنا لقضية البترول العربي:

عناصر القضية بإيجاز، هي أن لدينا ثروة بترولية ضخمة، يجري استغلالها في الوقت الحاضر من قبل شركات أجنبية بموجب ترتيبات لا تحقق لنا الفوائد المالية والاقتصادية والسياسية، التي تتناسب مع ضخامة هذه الثروة وأهميتها. فنحن لا نجني الدخل العادل المشروع. وليست لنا السيطرة على بترولنا، ولا الرقابة على استثماره، وتوجيه هذا الاستثمار لما فيه صالحنا. ولم يقم هذا البترول بدوره في التنمية الاقتصادية والتطوير الصناعي لبلادنا. ولم نتمكّن من استخدامه كأداة لحل قضايانا الوطنية، وكعنصر فعال من عناصر قوتنا التفاوضية في الميدان الدبلوماسي والسياسي. فما هي الطريقة الفعالة لتصحيح هذا الوضع؟ وما هي مطالبنا الحقيقية؟ ما هي السياسة البترولية الواجب علينا تبنيها؟ وما هي عناصر هذه السياسة وأهدافها المقبلة؟ ما هي خطة العمل الواجب انتهاجها لتحقيق هذه الأهداف.(٣)

وبخصوص نشأته الأولى، نعلم من مقدمة الدكتور خدوري لكتاب «الأعمال الكاملة»

للطريقي أن :«عبد الله حمود الطريقي ولد في عام ١٩١٨، في مدينة الزلفى، التي تبعد ٢٨٠ كيلومتراً شمال غربي الرياض. أقام مع والده في المملكة العربية السعودية خمس سنوات، انتقل بعدها إلى الكويت في عام ١٩٢٤ للالتحاق بمدرسة الأحمدية الابتدائية، ومكث هناك خمس سنوات مع أخيه الأكبر وعائلته. وكان عصامياً ومغامراً ومحباً للسفر منذ طفولته، فقد سافر في عام ١٩٢٩ مع تاجر كويتي إلى بومباي، وعمل لديه سنتين في قراءة المراسلات وضبط الحسابات، وكان الوحيد بين أفراد عائلته الذي تلقى العلم في حينه.

انتقل الطريقي إلى القاهرة في عام ١٩٣٣ لإكمال دراسته الابتدائية والثانوية في المدرسة الخديوية بالقاهرة، ولاحقاً في مدرسة حلوان الثانوية التي تخرّج منها في عام ١٩٣٨.

استمر الطريقي في دراسته، دون انقطاع، أثناء الحرب العالمية الثانية، وذلك من خلال منحة وفرتها له الحكومة السعودية، وحصل على شهادة البكالوريوس في عام ١٩٤٥ في الجيولوجيا والكيمياء من جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة لاحقاً). بعدها ابتعثته الحكومة السعودية إلى الولايات المتحدة ، وكان من أوائل الشباب السعودي الذي ابتعث إلى الخارج للحصول على شهادة الماجستير في الجيولوجيا (مع تخصص فرعي في هندسة (البترول) من جامعة تكساس في أوستن، وكتب أطروحته عن «جيولوجيا العربية السعودية»، تخرّج بعدها في عام ١٩٤٧ ليعمل فترة ستة شهور مع شركة تكساكو للتدريب واكتساب الخبرة، حاله في ذلك حال بقية الشباب الجامعي قبل العودة إلى ديارهم وممارستهم المهنة»[٤]

عاد الشيخ الطريقي من أمريكا عام ١٩٤٧ والتحق بالعمل في الحكومة السعودية. وفي عام ١٩٤٩ عين مديراً لمكتب مراقبة شؤون البترول في المنطقة الشرقية. وبحكم هذا المنصب بدأ الاتصال بالشركة البترولية العاملة في البلاد، شركة الزيت العربية الأمريكية (أرامكو) . وفي عام ١٩٥٤ عيّن مديراً عاماً للمديرية العامة لشؤون البترول والمعادن، التي كانت تابعة حينذاك لوزارة المالية، وكان ذلك المنصب أعلى منصب حكومي في حقل البترول، مما جعله المسؤول الأول عن شؤون النفط في المملكة السعودية خلال عقد الخمسينات. وفي شهر ديسمبر ١٩٦٠ أنشئت وزارة مستقلة للبترول والمعادن وعيّن الطريقي وزيراً لها، فكان أول وزير للبترول والمعادن في العربية السعودية. وقد أعفي من منصبه الوزاري في شهر مارس

١٩٦٢، بعد أن كان قد أمضى ما يقارب أربعة عشر عاماً في خدمة بلاده في مجال النفط ، منها سنة وأربعة أشهر وزيراً.

وعندما ترك الوزارة اختار بمحض إرادته الانتقال إلى خارج المملكة العربية السعودية، حيث أقام على مدى حوالي (١٥) عاماً في لبنان أولاً ثم مصر، فالكويت قبل أن يعود ثانية إلى السعودية.

ولعل من الممكن تقسيم مراحل تطوره الفكري وبلورة مواقفه البترولية والقومية إلى مرحلتين رئيستين: المرحلة الأولى هي المرحلة التي تمتد من ١٩٤٩ إلى ١٩٦٢، حين كان الطريقي يمارس عملاً رسمياً لدى حكومة السعودية في القطاع النفطي. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة ما يمكن أن يسمى بمرحلة المنفى الاختياري، حين أقام خارج السعودية على مدى حوالي عقدين من الزمن، وكانت مرحلة خصبة مارس فيها العمل الاستشاري، كما أتيحت له الفرص لنشر أفكاره والترويج لها بسائر الوسائل، بعيداً عن قيود الوظيفة ومسئوليات المنصب.

المرحلة الأولى ـ مرحلة العمل الرسمي في السعودية :

تبدأ هذه المرحلة بتعيين الشيخ الطريقي مديراً للمكتب المكلف بالإشراف على الشركات النفطية في المنطقة الشرقية، وما استتبعه ذلك من احتكاكه بشركة أرامكو وتعامله المباشر معها.

وصف الشيخ الطريقي ، في وقت لاحق ، تجربته المريرة مع شركة أرامكو في الخمسينات فقال: «إن الفنيين العرب، إذا عادوا من جامعات أوروبا وأمريكا ـ يحملون نفس الكفاءات العلمية التي يحملها زملاؤهم الأجانب ـ فإنهم يشعرون في بلادهم وفي أوساط الشركات النفطية الأجنبية بأنه لا يحق لهم ما يحق للأجنبي في بلادهم، مهما علت درجاتهم العلمية. وتتحايل الشركات النفطية بشتى الطرق لإبعادهم عن ممارسة اختصاصاتهم، وتمارس التمييز العنصري بحقهم، وجعلتهم يشعرون في بلادهم بأنهم أقل كفاءة وأقل أهلية للثقة من زملائهم الأجانب. مما سبب لكثير من هؤلاء الفنيين خيبة أمل، ودفع الكثيرين منهم

إلى ترك العمل في مجال تخصصهم، والعمل في مكاتب الحكومة، حيث يقومون بأعمال لا علاقة لها بما خصصوا أنفسهم له. وقد يضطر البعض منهم إلى الهجرة إلى الخارج وهذا يحدث كثيراً» (٥)

وعندما بدأ اتصالاته مع أرامكو في الخمسينات واحتكاكه وتعامله معها، بحكم منصبه كمدير للمكتب المكلّف بالإشراف على شركات البترول، واطلع على ملفاتها وممارساتها، سرعان ما بدأت تتكشّف له مساوئ الإطار القائم حينذاك للعلاقة بين الشركة البترولية العاملة في البلاد والحكومة المضيفة. ومنذ وقت مبكر بدأ يتمرّد على بعض جوانب هذا الوضع، ويشعر بضرورة إدخال التعديلات عليه، وبدا واضحاً أن هذا المهندس الشاب لن يقنع بالقيام بدور فني تقليدي، كمهندس بترول، كما كان متوقعاً منه، ضمن إطار للعلاقات بين الحكومة والشركة البترولية سبق رسمه ولا ينبغي المساس به، ولكنه يطمح في أن يدخل التغيير على ذلك الإطار المرسوم نفسه. ولا بد من الإشارة هنا إلى الزيارة التي قام بها حينذاك لبلد منتج بترولي كبير، هو فنزويلا، حيث اطلع على معالم الوضع البترولي هناك ومختلف جوانب العلاقات بين الحكومة والشركات البترولية. هذه الزيارة فتحت عينيّ الشيخ الطريقي على كثير من الجوانب الإيجابية في إطار العلاقات بين الحكومة هناك والشركات البترولية، والتحسينات الكثيرة التي حصلت عليها فنزويلا بالمقارنة مع الوضع السائد في البلدان العربية المنتجه للبترول، ومن بينها السعودية.

ولعل من أوائل الشكاوى التي وجهها لأرامكو، والتي تكشف منذ وقت مبكّر عن بعض معالم وعيه البترولي، الشكوى من أن أرامكو عملت على إحراق الغاز الطبيعي الذي يصاحب عادة عمليات استخراج البترول، مما تسبب في إهداره في الوقت الذي كان فيه الطريقي يرى أن هذا الغاز هو ثروة طبيعية ثمينة من الواجب استثمارها. وقد توصل الطريقي إلى قناعة بأن «الشركات النفطية الأجنبية تعمل لمصلحتها أولاً ولصالح حكوماتها ثانياً، وأخيراً وبشكل ثانوي، لفائدة الدول المنتجة». وكان يستغرب كيف أن شركة أرامكو التي تستغل الحقول السعودية كانت تدار من قبل مجلس إدارة الشركات الأم الذي مقره أمريكا.

وحتى يستطيع المرء أن يتلمس أهمية الرسالة التي تبناها والأفكار التي طرحها في ذلك الوقت المبكر، لا بد أن نتمثل في ذهننا الوضع البترولي الذي كان سائداً في الخمسينيات في البلدان العربية المنتجة للبترول، في ظل اتفاقيات الامتياز البترولية التقليدية العتيقة التي كان معمولاً بها حينذاك. إذ من المعروف أن هذه الاتفاقيات كانت تكرّس الهيمنة المطلقة للشركات البترولية العالمية العاملة في البلدان المنتجة، وتمنحها السلطة المطلقة في إدارة عملياتها وتوجيه سياساتها، واتخاذ القرارات كافة دون أية مشاركة تذكر من البلدان المضيفة، مما جعل أحد الكتّاب الغربيين يذكر بأن «تلك الامتيازات خلقت من كل شركة أجنبية دولة داخل الدولة». وكان دور الحكومات المضيفة يتمثل في انتظارها نهاية العام لتقبض حصتها من الريع الذي نصت عليه اتفاقيات لم يكن لتلك الحكومات دور حقيقي في تحديد مضمونها. وكان هذا الريع يتمثل بصورة عامة في مبلغ أربعة شلنات ذهب عن كل طن من البترول المصدر، أي حوالي (٢٢) سنتاً عن كل برميل (كما في الاتفاقية المبرمة مع السعودية) أو ثلاث روبيات عن كل طن ، كما في الاتفاقيات المبرمة مع حكومة أبو ظبي، مهما يكن الدخل الذي تحصل عليه الشركة البترولية العاملة.

لقد بدأ الشيخ ومنذ الخمسينات في إبداء استيائه ونقده لكثير من الجوانب السلبية وغير المقبولة في الإطار السائد للعلاقات بين الحكومة والشركات البترولية العاملة، وبدأ في طرح أفكار كانت في حينها بمثابة ثورة على الأوضاع البترولية السائدة، وبدأت تتبلور لديه عناصر بناء فكري سليم لا تنقصه الجرأة الفائقة والصراحة غير المعهودة. وهو لم يكتف بطرح الأفكار ووضع اللبنات في بناء فكري بترولي، وإنما حرص على أن يقترن العمل بالفكر، وأن يسعى لجعل هذه الأفكار تأخذ طريقها للتطبيق.

ولعل من بواكير ثمار جهوده نحو تحقيق وضع أفضل في العلاقات بين الحكومة والشركة البترولية العاملة في السعودية (شركة أرامكو)، إقناع الحكومة بأن تطلب من الشركة البترولية، أن تتبنى في التزاماتها المالية تجاه الحكومة قاعدة مناصفة الأرباح بين الحكومة والشركة البترولية، التي علم الشيخ عبد الله أنها القاعدة المعمول بها في فنزويلا، بدلاً من التزام الشركة البترولية بأن تدفع ريعاً زهيداً عن كل طن من البترول المصدر مهما يكن

الدخل الذي تحققه الشركة. واضطرت شركة أرامكو إلى الاستجابة لمطلب الحكومة وتم تعديل اتفاقية الامتياز في ٣٠ ديسمبر ١٩٥٠ بإدخال قاعدة أو مبدأ «مناصفة الأرباح» بين البلد المضيف والشركة البترولية العاملة فيه. وكان هذا التعديل أول تعديل هام يدخل على اتفاقيات الامتياز التقليدية. وبعد اعتماده في السعودية تم تعميمه بالتدريج في البلدان المنتجة الأخرى في المنطقة.

وقد استطاع الشيخ الطريقي أن يبرم، عام ١٩٥٧،اتفاقية بترولية مع شركة يابانية للتنقيب عن النفط في حصة السعودية من المنطقة المغمورة التابعة للمنطقة المحايدة بين السعودية والكويت (وقد أطلق على هذه الشركة فيما بعد اسم «شركة الزيت العربية» وهي مملوكة لمجموعة من الشركات اليابانية. ولذا عرفت الاتفاقية باسم «الاتفاقية اليابانية»). وقد تضمنت هذه الاتفاقية العديد من التحسينات بالمقارنة مع اتفاقيات الامتياز التي كانت قائمة حينذاك، وهي التحسينات التي كان الطريقي يحاول، دون جدوى، إدخالها على اتفاقية امتياز أرامكو، وعلى العلاقات بين هذه الشركة والحكومة السعودية.

ومن بين أهم التحسينات التي تضمنتها «الاتفاقية اليابانية» ما يلي :

١. نصت الاتفاقية على أن تكون حصة الحكومة السعودية في أرباح الشركة ٥٦٪ (وقد رفعت هذه النسبة فيما بعد إلى ٥٧٪ عندما منحت الشركة هذه النسبة للكويت). وبذلك تكون هذه الاتفاقية قد كسرت ولأول مرة في الشرق الأوسط قاعدة مناصفة الأرباح التي كانت تنص عليها اتفاقيات الامتياز السارية حينذاك في الشرق الأوسط. بل إن الاتفاقية تنص على أن حصة الحكومة بالنسبة المذكورة تنصب على أرباح الشركة داخل السعودية وخارجها، أي ليس على أرباح الشركة من عمليات الإنتاج فقط ، وإنما من سائر عملياتها المتكاملة (النقل ، التكرير، التسويق، التوزيع).

٢. نصت المادة (٥) من الاتفاقية على أن الشركة تلتزم بممارسة حقوقها «كشركة متكاملة، أي إنها ستقوم بنفسها بتنفيذ سائر عمليات مشروع بترولي متكامل، بما في ذلك عمليات الإنتاج ، والتكرير ، والنقل والتسويق».

٣. نصّت الاتفاقية على أنه عند اكتشاف النفط بكميات تجارية، يكون من حق الحكومة

السعودية أن تشتري ١٠٪ من أسهم الشركة بسعرها الأصلي قبل العثور على النفط. وبهذا تكون الاتفاقية اليابانية قد تضمنت النص على مبدأ المشاركة، مشاركة الحكومة، في الشركة البترولية الأجنبية العاملة في البلاد. ومع أن نسبة المشاركة هذه صغيرة، إلاّ أن لها قيمة رمزية كبيرة، من حيث أنها اعتمدت مبدأ المشاركة الذي كانت الشركات البترولية الأجنبية في المنطقة ترفضه رفضاً قاطعاً. وقد جاءت هذه «المشاركة»، وإن بنسبتها الصغيرة، قبل ما لا يقل عن (١٥) عاماً من إبرام «الاتفاقية العامة للمشاركة»، عام ١٩٧٢، بين بعض بلدان الخليج العربي (السعودية ، الكويت، الإمارات ، قطر)، والشركات النفطية العاملة فيها، والتي بدأت بنسة ٢٥٪.

٤. يتم تحديد كميات الإنتاج وأسعار النفط بموافقة الحكومة ، وليس من حق الشركة تغيير الأسعار دون موافقة الحكومة.

٥. تلتزم الشركة بتكرير ما لا يقل عن ٣٠٪ من إنتاجها محلياً، كما تتعهد بإنشاء صناعات بتروكيماوية للاستفادة من الغاز الطبيعي، ولا يحق لها أن تحرق الغاز الطبيعي إلاّ بإذن خاص من الحكومة.

٦. تنص الاتفاقية على أن يكون ٧٠٪ من موظفي الشركة داخل البلاد من المواطنين، إذا وجدوا ، أو من أبناء الجامعة العربية، أو من أبناء البلاد العربية الأخرى، أو من أبناء البلاد الصديقة التي ترضى الحكومة بها، وعلى أن يكون ٣٠٪ من موظفي الشركة خارج البلاد في أي مكان تعمل فيه الشركة من السعوديين.

وقد لخصت مقدمة «الأعمال الكاملة للطريقي» التي حررها الدكتور وليد خدوري، بشكل جيد، الأمور التي ركز عليها الشيخ الطريقي أثناء الفترة التي عمل فيها في صناعة النفط،في السعودية، نتيجة القناعات التي توصل إليها، وذلك في ثلاثة أمور رئيسية على النحو التالي:

«**الأول** ، تحقيق ريع أعلى من الدخل النفطي لصالح بلاده، وذلك من خلال إثارته قضية محاسبة شركة أرامكو على أساس السعر المعلن للنفط، ومسألة تنفيق الريع، بالإضافة إلى تحديد الإنتاج ، بحيث يتناسب مع الطلب في الأسواق.

الثاني، المطالبة بمشاركة الحكومة في رأسمال الشركة، وفتح المجال للشركة في ولوج الصناعات اللاحقة للإنتاج على حسابها ، وبمشاركة السعودية، بدلاً من بقاء هذا القطاع حكراً على الشركات الأم. كما دعا لفترة طويلة لإيقاف حرق الغاز الطبيعي. هذه الشعارات التي طرحها الطريقي كانت سابقة لأوانها، لكنها نفذت تدريجياً في مراحل لاحقة.

وقد لاقت جهود الطريقي معارضة قوية من قبل الشركات الأجنبية.

الثالث، تدريب الشباب السعودي وابتعاثه إلى الخارج لتلقي العلم والعودة للمساهمة في إدارة الصناعة البترولية الوطنية. والعمل على تعريبها. وإلى جانب الطاقم السعودي، الذي عمل مع الطريقي في الوزارة، والذي يضم عدداً من الكفاءات الجامعية، فقد اهتم الطريقي بتعيين الشباب العربي المتخصص لمساعدته في عمله. ويروى في هذا المجال أن الشيخ الطريقي حمل معه قائمة بأسماء عدد من الأشخاص ، معظمهم من الفلسطينيين، من الذين استقطبهم للعمل في القطاع النفطي السعودي، وطالب بمنحهم الجنسية السعودية في أول اجتماع وزاري حضره في الرياض. وحصل ذلك فعلاً.»(٧)

هذه أبرز الأمور التي ركز عليها في تلك الفترة من حياته العملية، حين كان يتولى منصباً رسمياً. وأهم الإنجازات التي حققها. إلاّ أنه، حتى في تلك الفترة، لم يكن يغفل عن القضايا الكبرى التي تمثل تحدياً للعالم العربي، والتي تتعلق بالنفط والقضايا العربية وعلى رأسها قضية فلسطين، والتعاون العربي والتنمية الاقتصادية المشتركة.

ولكن طموحات الشيخ الطريقي كانت أكبر من ذلك بكثير ، وكان يشعر بضرورة إحداث تغييرات جذرية كثيرة على الوضع البترولي السائد بمساوئه الصارخة، التي أشرنا إليها، والوصول إلى الوضع الذي يحقق المصالح الحقيقية المشروعة لأصحاب الثروة البترولية، إلاّ أنه أدرك بأن تغيير الأوضاع السائدة تغييراً جذرياً، ومجابهة الشركات العالمية العملاقة، ليس أمراً سهلاً، وليس من الممكن تحقيقه بين ليلة وضحاها، وأنه لا بد من التخطيط لذلك والسير خطوات مرسومة على الطريق لتحقيق هذه الأهداف النبيلة.

ولقد شعر الطريقي في البداية بأنه لا بد من خلق وعي بترولي حقيقي بمختلف جوانب قضية النفط العربي لدى المسئولين، ولدى الرأي العام العربي، بحيث يجعلهم مستعدين

للوقوف بصلابة وإيمان وراء المطالب المشروعة، التي من حق البلدان المنتجة للبترول أن تعمل على تحقيقها. ومن أجل تحقيق هذا الغرض، فقد تبنى مع مجموعة من البتروليين العرب المخلصين، وبالتنسيق مع إدارة البترول في الجامعة العربية، فكرة إقامة «مؤتمر البترول العربي» الذي بدأ منذ أواخر الخمسينات، يعقد كل سنة في بلد عربي مختلف.

مؤتمر البترول العربي

لقد كانت مؤتمرات البترول العربي منذ بدايتها مدرسة لنشر الوعي البترولي، ومنبراً لحشد اهتمام الرأي العام العربي وتنويره بشأن القضايا البترولية التي لم تكن قد حظيت منه قبل ذلك بالاهتمام الواجب، وتوعيته بحقوقه المشروعة في ثرواته البترولية الوطنية، وملتقى للدراسات البترولية الجادة، والمناقشات العلمية البناءة حول سائر الجوانب الفنية والقانونية والاقتصادية للبترول العربي. كما كانت هذه المؤتمرات منبراً للأفكار الرائدة والمبادرات الهامة التي أدت إلى تطورات أساسية لاحقة أصبح الكثير منها اليوم حقائق واقعة:

- فنحن نذكر كيف أن المؤتمر الأول، في عام ١٩٥٩، تقدم على استحياء بتوصية يقول فيها بأنه «يجب على شركات البترول أن تأخذ رأي الحكومات في البلدان المنتجة قبل إدخال أي تغيّر على الأسعار»، إذ كانت الشركات حينذاك تحتكر لنفسها وحدها حق تحديد الأسعار وتعديلها والتلاعب فيها، حسب مشيئتها دون أن تعير أي اهتمام للحكومات المنتجة المالكة الشرعية لهذه الثروات البترولية.

ولقد كانت تلك التوصية المتواضعة بداية لتطور هام، تمثلت إحدى حلقاته بالنص في اتفاقيات طهران لشهر فبراير ١٩٧١ على أن يكون تحديد أسعار النفط بالاتفاق المشترك بين البلدان المنتجة والشركات، ثم انتهى هذا التطور إلى الوضع الحالي الذي يتميّز بحق البلدان المنتجة في أن تحدد وحدها الأسعار العادلة لنفطها.

- كما نذكر المؤتمر الثاني، عام ١٩٦٠، الذي هاجم بكل عنف ودون هوادة تلك الامتيازات القديمة البالية، ودافع بكل قوة عن حق الدولة المنتجة في إدخال التغييرات على

تلك الامتيازات القديمة، تبعاً لما تتطلبه التغيرات في الظروف وما تفرضه مقتضيات سيادة الدولة ومصالحها العليا.

ومن منا لا يذكر المؤتمر الخامس عام ١٩٦٥، حين طرح الأستاذ الطريقي فكرة تأميم البترول العربي وتحقيق سيادة الدولة المنتجة على ثرواتها النفطية، والمعارضة الشديدة التي لقيتها الفكرة حينذاك من جميع الأطراف، شركات وحكومات منتجة.

الطريقي في مؤتمر البترول الأول

وكما ورد في كتاب «عبد الله الطريقي : صخور النفط ورمال السياسة»، لمؤلفه محمد بن عبد الله السيف، حول المؤتمر الأول للنفط العربي، عام ١٩٥٩، والحضور المتميّز للشيخ الطريقي فيه:

«هذا المؤتمر يمثل نقطة انعطاف في مسيرة الطريقي العملية في صناعة النفط، فمن خلال تصريحاته التي أطلقها فور وصوله القاهرة، ومن ثم ورقة العمل التي تقدّم بها إلى المؤتمر، ومداخلاته وحواراته الصحفية التي أعقبت المؤتمر ، كل هذه جعلت منه النجم الأول في المؤتمر، وبالتالي كان حضوره الصحافي المتميز في الصحافة العربية والغربية، كما أن هذا المؤتمر شهد ولادة فكرة توحيد الدول المنتجة للنفط تحت مظلة واحدة، وهو ما كان يحلم به الطريقي ويدعو إليه من ذي قبل.»(٧)

مؤتمر البترول الثاني

في شهر أكتوبر ١٩٦٠ عقد في بيروت مؤتمر البترول العربي الثاني، وقد ألقى الشيخ الطريقي كلمة فيه، وصفها مندوب جريدة «البلاد السعودية بأنها أخطر ما تضمنه المؤتمر... وأنها مدعومة بالأبحاث الدقيقة والتوصيات الهامة، التي ترسم الطريق أمام المشتركين من أعضاء المؤتمر»(٨).

وكانت كلمة الطريقي تركزت على أسعار البترول الخام ومنتجاته. وذكر الشيخ الطريقي

في بحثه أن التخفيضات التي حدثت في أسعار النفط العربي لم يكن لها مبرر، وأن الأسس التي يبنى عليها تحديد هذه الأسعار من وقت إلى آخر لم تكن سليمة. وطالب بإشراك البلد المنتج في عملية تحديد الأسعار. [٩]

وأشار الطريقي في بحثه الذي ألقاه في مؤتمر بيروت، إلى قاعدة مناصفة الأرباح بين الحكومة والشركة، والطريقة التي تطبقها أرامكو. فذكر بأن أرامكو تمنح نسبة خصم للشركات الأم تصل إلى ١٨٪ ، ونتيجة لذلك فإن الحكومة لم تكن تنال من الخمسين بالمائة إلاّ ٣٢٪ كربح صاف. أي إن أرامكو تخفض حصة الحكومة من أرباح السوق الحقيقية من المناصفة (٥٠ — ٥٠) إلى ما نسبته (٦٨ — ٣٢) لصالح الشركات الأمريكية[١٠] .

مؤتمر البترول الخامس

انعقد مؤتمر البترول العربي الثالث في الاسكندرية في أكتوبر ١٩٦١، كما انعقد مؤتمر البترول الرابع في بيروت في خريف عام ١٩٦٣ . إلاّ أن هذين المؤتمرين لم يكن لهما الوهج الذي صاحب المؤتمرين الأول والثاني. ويجب انتظار مؤتمر البترول العربي الخامس لنرى عودة الإثارة للمؤتمر وتسليط الأضواء القوية عليه من جديد، والاهتمام الواسع به على المستويين العربي والعالمي.

عقد المؤتمر الخامس في بيروت في أكتوبر ١٩٦٥ ، بعد حوالي ثلاث سنوات من مغادرة الطريقي للسعودية، وفيه عاد الطريقي النجم البارز للمؤتمر حين قدم ورقته المعنونة: «تأميم صناعة النفط العربية ضرورة قومية»، التي كان لها أصداء واسعة وأثارت مناقشات حامية. كان الطريقي قد طرح من قبل فكرة تأميم النفط العربي في أكثر من مناسبة، لكنه في هذه الورقة قدم دراسة شاملة لهذا الموضوع من جميع جوانبه: مبررات الإقدام عليه اقتصادياً وسياسياً، إمكانيات تحقيقه، النتائج الخيّرة التي سوف تترتب على تنفيذه لصالح البلدان المنتجة والعالم العربي ككل.

لقد واصل الطريقي كتاباته عن موضوع تأميم النفط العربي حتى أصبح كأنه موضوعه المفضل، وكان يربط الأمر باستمرار باعتبارين أساسيين هما : تحرير فلسطين والتقدم

الاقتصادي للبلدان العربية. وقد ركّز الطريقي على هذا الموضوع بشكل أساسي في عام ١٩٦٧، بعد الهزيمة التي أصابت العرب في تلك السنة... فكتب في يوليو ١٩٦٧ :

«وفي اعتقادنا أن ما ندعو إليه (أي تأميم النفط العربي) هو ضرورة حتمية إذا ما أردنا أن ننهض من نكستنا، وأن نحرر جميع أجزاء بلادنا، وأن نعطي للإنسان العربي من محيطه إلى خليجه حياة ينعم فيهابالرفاهية والاستقرار والكرامة.»

«كلنا نعرف أن شركات البترول ذات طابع سياسي بجانب طابعها الاقتصادي والتجاري، وأنها تشكّل حكومات في الأقطار العربية التي تعمل فيها، وتنظيماتها مرتبة ومقسمة بطريقة تجعلها تعمل وكأنها حكومات مستقلة ذات سيادة... إن الشركات البترولية لم تعد ضرورة لبلادنا. وإنتاج البترول وإيصاله إلى الأسواق متيسر بدون هذه الشركات. ولذلك فلا بد من اقتلاع وجودها، خصوصاً الشركات التي تنتمي إلى البلاد التي ناصبت الأمة العربية العداء، وهي بريطانيا والولايات المتحدة...»[١١]

المرحلة الثانية: المنفى الاختياري

لقد سبق أن ذكرنا أن الطريقي عندما أعفي من منصبه الوزاري، اختار بمحض إرادته الانتقال إلى خارج السعودية، حيث أقام على مدى حوالي عقدين من الزمن في لبنان أولاً، ثم مصر فالكويت قبل أن يعود ثانية إلى السعودية، إذ امتدت هذه الفترة من عام ١٩٦٢ حتى مطلع الثمانينات.

إلاّ أن حياته في الغربة، على نحو ما ذكره الدكتور خدوري في مقدمته لـ «الأعمال الكاملة»، «شكلت امتداداً طبيعياً لعمله البترولي، إذ أسس مكتباً لتقديم الاستشارات والخبرة لوزارات النفط العربية وشركات النفط الوطنية، وعمل بنشاط دؤوب لم يعرف الكلل أو الملل لمدة عقدين من الزمن تقريباً، ينشر ويكتب ويحاضر حول النفط والغاز، ليس كسلعة اقتصادية فقط، بل كمورد طبيعي يمكن أن يخدم الأقطار العربية في حال توفرت الإرادة السياسية وحسن استعمال الإيرادات المالية».

في هذه الفترة تحرر الطريقي من قيود الوظيفة ومسئوليات المنصب، وانطلق يعمل في مجال الدراسات الاستشارية، وفي نشر أفكاره والترويج لها في مجال النفط والغاز.

أنشأ مكتباً للاستشارات البترولية في عمارة ستاركو ببيروت، دعمه ببعض الكفاءات العربية، وراح يقدم الاستشارات والدراسات لشركات النفط الوطنية وللحكومات في البلاد العربية، حول مختلف الجوانب الفنية والإدارية والمالية والاقتصادية والقانونية والسياسية للبترول العربي، كما أصبح الشيخ الطريقي مستشاراً لعدد من شركات النفط الوطنية وبعض الحكومات العربية، منها لبنان، سوريا، الأردن، العراق، الكويت، أبو ظبي، اليمن، مصر ، ليبيا والجزائر. (وأذكر من هذه الاستشارات والدراسات، على سبيل المثال في فترة وجودي في المكتب في الستينات ، التعاون مع شركة النفط الوطنية العراقية بخصوص الاتفاقية البترولية مع شركة إيراب الفرنسية (١٩٦٨)، تقديم الاستشارة للكويت بشأن الاتفاقية البترولية مع شركة هيسبانويل الإسبانية، وتقديم مشروع قانون بترول للكويت، مشروع قانون بترول ودراسة حول «الأسعار المعلنة للنفط الخام» للحكومة الجزائرية).

وإلى جانب هذا العمل الاستشاري، كان الطريقي يواصل العمل على نشر أفكاره وآرائه حول المسائل النفطية والقضايا القومية، بالكتابة والمحاضرات واللقاءات وحضور الندوات والمؤتمرات، فلم يكن يترك مناسبة لبث أفكاره النفطية إلاّ استغلها. وكان من أهم المجالات المتاحة له في هذا المجال «مؤتمر البترول العربي». وكنا قد ذكرنا أن الطريقي كان أحد أبرز الدعاة لإقامة هذا المؤتمر، وكان له حضور بارز في المؤتمر الأول والثاني، قبل أن يصبح وزيراً للبترول، ثم حضر المؤتمر الثالث عام ١٩٦١ وهو وزير للبترول . وبعد أن غادر السعودية واصل حضور هذه المؤتمرات وتقديم الأوراق والمداخلات، وكنا قد أشرنا إلى حضوره البارز في مؤتمر البترول العربي الخامس، عام ١٩٦٥، حينما قدم ورقته المعنونة «تأميم النفط العربي ضرورة قومية» التي كان لها أصداء واسعة، سواء على الصعيد المحلي أو الدولي.

وضمن هذا النشاط لنشر الوعي البترولي والثقافة البترولية على أوسع نطاق في العالم العربي، فقد أصدر في هذه الفترة مجلة البترول والغاز العربي عام ١٩٦٥.

مجلة البترول والغاز العربي، «نفط العرب» :

انطلاقاً من الحرص نفسه على نشر الوعي البترولي الصحيح بين الجماهير العربية على أوسع نطاق، تبنى الطريقي عام ١٩٦٥في بيروت إصدار مجلة «البترول والغاز العربي» (التي أصبح اسمها في وقت لاحق «نفط العرب») لتكون منبراً للرأي البترولي العربي الحر، واتخذ شعاراً لها «نفط العرب للعرب». وهذه المجلة هي أول مجلة متخصصة في شؤون البترول والغاز على مستوى العالم العربي، لا تتبع لأية حكومة أو مؤسسة حكومية؛ لقد موّل الطريقي هذه المجلة من جيبه الخاص؛ لأنه أرادها مجلة مستقلة تعبّر عن آرائها ومواقفها بكل حرية، ولا تخضع لأهواء هذه الدولة أو تلك ، ولا تفرض على مواقفها وتوجهاتها مصالح ووجهات نظر هذا البلد أو ذاك. وعلى مدى عمرها الذي تجاوز (١٥) عاماً لم تحد يوماً عن هذه السياسة.

ولقد حرص الشيخ الطريقي على أن تستمر هذه المجلة في الصدور بعد أن غادر لبنان عام ١٩٧٠ وتنقل بين مصر والكويت، فبقيت تصدر منذ عام ١٩٦٥ وحتى أوائل عام ١٩٨٠ (حيث أن آخر عدد من المجلة تشير إليه «الأعمال الكاملة» هو السنة ١٥ ، العدد ٤ ، يناير ١٩٨٠). وفي المراحل الأخيرة من صدورها، كان الشيخ الطريقي، في بعض الأحيان، يحرر المجلة لوحده من الغلاف للغلاف. لقد استمرت المجلة في الصدور تحت اسم «مجلة البترول والغاز العربي» (وشعارها «بترول العرب للعرب») إلى أن غير اسمها إلى (مجلة «نفط العرب»، وجعل شعارها «نفط العرب للعرب» ، عام ١٩٦٩ .

وأعداد هذه المجلة تعتبر ثروة ثمينة من الثقافة البترولية الأصيلة، وسجلاً لمسيرة النفط العربي وتشابكاته مع القضايا السياسية خلال تلك الفترة الحافلة.

المغادرة إلى القاهرة (١٢)

في عام ١٩٧٠ اضطر الشيخ الطريقي إلى مغادرة بيروت، فتوجه إلى القاهرة وافتتح مكتباً استشارياً هناك. ويبدو أن بعض الضغوط قد مورست على الحكومة اللبنانية من أجل إخراج الطريقي من بيروت، بعد هجومه على شركات النفط العالمية العاملة في حقول النفط

العربي. وقد شنعت عليه الصحف الغربية واتهمته بالشيوعية، وأطلقت عليه لقب «الشيخ الأحمر». وهذا يبين مدى ضيق شركات النفط الغربية وحكوماتها من مواقف الطريقي القوية، في مواجهة تلك الشركات، ومن مقدرته الفائقة على حشد الرأي العام العربي ضد مواقف تلك الشركات.»

إلى الكويت

«لم يمض الطريقي فترة طويلة في مكتبه في القاهرة، فبعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ انتقل إلى الكويت، وهناك افتتح مكتبه الاستشاري في الدور العاشر بمبنى الخطوط الجوية الكويتية، وواصل من مكتبه في الكويت رسالته النفطية ، في العمل الاستشاري، وفي إصدار مجلة «نفط العرب». ويبدو أن الطريقي قد ارتاح في الكويت كثيراً، فالمناخ السياسي فيها يختلف عنه في مصر السادات....»

وخلال فترة إقامته في الكويت، ساهم مع عدد من مثقفي الوطن العربي في تأسيس مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، في عام ١٩٧٥، وظل فيه عضواً مؤسساًوعضواً في مجلس أمنائه حتى توفي.

العودة إلى الرياض

في مطلع عام ١٩٨٠، وصل الطريقي إلى الرياض، بعد أن أمضى ما يقرب من ثمانية عشر عاماً خارج بلاده. حاول أن يواصل عمله الاستشاري فافتتح مكتباً صغيراً لهذا الغرض في الرياض. ولكن يبدو أنه وعلى عكس ما كان عليه مكتبه في بيروت والكويت، فإن مكتبه في الرياض لم يحقق النجاح المطلوب، وكان نشاطه المهني محدوداً.

في عام ١٩٨٣ سافر الطريقي إلى مدينة أوستن بالولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن تلقى دعوة من جامعته (جامعة تكساس) التي تخرج منها، لتكريمه ضمن برنامج تكريم الخريجين المتميزين. وفي اليوم الذي كان سيجري فيه حفل التكريم، أصيب الطريقي بجلطة

في الدماغ فنقل إلى المستشفى، وذهبت زوجته لتسلّم الجائزة نيابة عنه. بقي في المستشفى لمدة ثمانية عشر يوماً، استعاد عافيته بعدها وعاد إلى الرياض.

على أنه يبدو على نحو ما يذكره الأستاذ السيف في «صخور النفط»، أنه كان لهذه الجلطة التي نالت من دماغ الطريقي، أثرها الكبير على مسار حياته بعد ذاك. «إذ جف حبره وقل عطاؤه وانحسر نشاطه. فأغلق مكتبه الاستشاري عام ١٩٨٤ وتعطّل العمل في المزرعة التي كان قد اشتراها في الزلفى لاستغلالها...» .(١٣) وقد أمضى بقية عقد الثمانينات في منزله الكائن في حي الروضة بالرياض ، بعد أن قل نشاطه إلاّ من ممارسة رياضته المحببة، رياضة الفروسية.

وحوالي منتصف الثمانينات ، انصرف الشيخ الطريقي إلى ممارسة الشعائر الدينية بشكل ملحوظ أكثر مما كان معتاداً عليه في الماضي، بعد أن أطلق لحيته ولزم المسجد ملازمة تامة، بحيث كان يؤدي جميع الصلوات الخمس في المسجد جماعة، وكان يؤم المصلين في بعض الأحيان.

لقد أصيب الطريقي ، بعد تجربته العريضة في العمل القومي، بخيبة أمل وشعر بشيء من الإحباط؛ وقد لحظ ذلك بعض معارفه ومحبيه. يقول عبد الرحمن منيف: إن إحدى مآسي الطريقي أنه طرح أفكاراً وشعارات لم يستطع الوضع العربي أن يستوعبها ويتعامل معها في وقتها، وقد ولد هذا تشاؤماً ثم إحباطاً لدى الطريقي ، الذي هجر العمل السياسي وأصبح أقرب إلى التصوّف، وهكذا تحامل على نفسه قاصداً القاهرة ليقضي فيها الأيام ويتأمل ويراجع الفترة المتبقية.(١٤)

العودة إلى القاهرة

عاد الطريقي إلى القاهرة في مطلع عام ١٩٩١ . وفي فيلته الواقعة في ضاحية المعادي، جنوب القاهرة، وفي حديقة داره، أمضى عبد الله الطريقي السنوات المتبقية من عمره، متأملاً واقع أمته، مقيماً مسيرته وما تخللها من نجاحات وإخفاقات. وفي القاهرة توفي الشيخ الطريقي في يوم الأحد السابع من سبتمبر ١٩٩٧ عن عمر بلغ ثمانين عاماً.

وقد نقل جثمانه بعد ذلك إلى الرياض، حيث ووري الثرى في المدينة التي طالما حلم في العودة إليها والبقاء فيها.

❖ ❖ ❖

في ضوء ما تقدّم من سيرته ومسيرته والصعوبات الكبيرة، من كل نوع، التي واجهها في كل خطوة من خطوات مسيرته، وصلابته وكفاحه المتواصل في سبيل إيصال آرائه وأفكاره للمسئولين العرب وللرأي العام العربي، يتضح صواب ملاحظة الدكتور وليد الخدوري، في مقدمة كتاب «الأعمال الكاملة»، إذ يقول:

«عكس هذا الإنسان بالهموم التي يحملها، والطموحات التي كان يدعو إليها، والخيبات التي طغت على حياته العامة في العقدين الأخيرين من حياته، عكس هذا الإنسان تجربة جيل كامل من العرب، جيل تسلّم المسئولية وتعامل مع الأحداث في فترة ما بعد الاستقلال، جيل حلم بتحقيق الكثير لبلاده وأمته. ولكن رجال هذا الجيل شعروا في نهاية الأمر أن الأحداث أكبر منهم، وأن كثيراً من الأفكار والأحلام التي كانت لديهم مشبعة بالرومانسية وغير واقعية، فكانت النتيجة أن طغى على رجال هذا الجيل - ومنهم الطريقي - شعور بالتهميش الفكري والسياسي»(١٥).

ويقول الكاتب العربي الكبير عبد الرحمن منيف في رثائه للطريقي: «إن ما يذكر الآن ليس تاريخاً لعبد الله الطريقي. فالرجل يستحق الكثير من «القراءة» و«البحث»، لأن من خلاله نقرأ كبرياء مرحلة، وما جرى فيها من أحداث، وتبين أن هناك رجالاً سبقوا عصرهم؛ وقالوا قولاً هاماً وجميلاً، لكن الآخرين لم يسمعوه أو لم يستوعبوه بشكل كاف. ولذلك كانت الخسارة مضاعفة، فلم نأخذ بما قالوا، ولم يعطوا ما يستحقونه من عناية واهتمام»(١٦)

وقد عبر المفكر البحريني المعروف، علي محمد فخرو، عن خصلة كريمة لدى الطريقي إذ يقول: «.. إن أحاديثه كانت دائماً وأبداً تحمل قلقه الملتزم بأمته وبوطنه العربي الكبير. فكان من القلة الرسمية التي خرجت من عباءة القطرية الأنانية الجشعة إلى حب توزيع الخير والثروة على أبناء كل أمته، وعلى أجزاء كل وطنه. هذا الإحساس بالفقراء والمهمشين كان ينضح في أقواله وأفعاله.» ويضيف: «إذا كان المرحوم قد مات بصمت فلأن ما آمن به من

رسالة تموج بالوطنية والقومية والعدالة، يراد لها أن تموت معه. رحم الله الفقيد.» (١٧)

عندما كان الطريقي يتكلّم عن النفط، كنت تشعر أن النفط بالنسبة له ليس نفطاً سعودياً أو كويتياً أو عراقياً، إنه نفط عربي، لخدمة الإنسان العربي، لخدمة القضايا العربية، لخدمة التنمية العربية. ونحن نذكر مقولته الشهيرة: «إن النفط ملك للإنسان العربي لا للحكومة أو للفرد».

تأسيس منظمة الأقطار المصدّرة للبترول (أوبك)

لعل أكبر إنجاز حققه الطريقي هو الإنجاز التأريخي بتأسيس منظمة أوبك، بالتعاون مع صديقه وزير النفط الفنزويلي خوان بابلو بيريز ألفونسو.

لقد أدرك الشيخ الطريقي منذ وقت مبكّر، وحين كان مديراً عاماً للمديرية العامة لشئون البترول والمعادن، أن بلداً بترولياً عربياً واحداً، مهما تكن أهميته، لن يستطيع الوقوف وحده في مواجهة الشركات البترولية العالمية العملاقة، والوصول إلى أهدافه المشروعة، وأن من الضروري، حتى يمكن تحقيق ذلك، أن تقوم البلدان المصدرة للبترول، سواء منها البلدان العربية أو غير العربية، برص صفوفها وتحقيق التضامن بينها، وإنشاء جبهة واحدة للدفاع عن قضاياها النبيلة المشتركة. هذه الاعتبارات هي التي دفعت الطريقي، وبمساندة كبيرة من صديقه وزير النفط الفنزويلي حينذاك، إلى تبني فكرة إنشاء منظمة للبلدان المصدرة للبترول، يكون هدفها الدفاع، صفاً واحداً ، عن مصالحها المشروعة. وهكذا تم إنشاء منظمة (أوبك) التي لعبت دوراً هاماً في تحقيق مكاسب كبيرة للبلدان الأعضاء، وما تزال تلعب دوراً كبيراً في تنسيق مواقف وسياسات البلدان المنتجة للبترول. وإنشاء هذه المنظمة يعدّ دون أي شك من أهم الأحداث في تاريخ صناعة النفط العالمية، وسيبقى اسمها مرتبطاً بالشيخ الطريقي.

في شهر آب ـ أغسطس عام ١٩٦٠، قامت الشركات النفطية العالمية، من جانب واحد، بتخفيض أسعار البترول للمرة الثانية خلال فترة قصيرة، مما أثار استياءاً عارماً لدى البلدان المنتجة. لذا قررت هذه الحكومات أن تعمل معاً لوقف تلاعب الشركات العاملة في بلادها.

فهذه الشركات قد أقدمت على تخفيض الأسعار، تدفعها مصالحها الخاصة، ومصالح البلدان التي تنتمي إليها، ولذلك لا بد من اتخاذ تدابير تحفظ مصالح البلدان المنتجة.

لقد انطلق الطريقي ووزير النفط الفنزويلي، كل بطريقته ومن خلال اتصالاته الواسعة، في مسعى دؤوب من أجل إخراج هذه الفكرة إلى حيّز الوجود، من خلال تأمين موافقة الحكومات المعنية عليها. ولهذا الغرض تمت الدعوة إلى مؤتمر عام في بغداد في ١٠ أيلول - سبتمبر ١٩٦٠ على مستوى وزراء النفط لكل من فنزويلا، السعودية، إيران، الكويت، العراق وقطر (حضرت كمراقب). وتم في هذا الاجتماع الإعلان رسمياً عن قيام منظمة أوبك.

لقد وفّرت الأوبك بالفعل لأعضائها قوة تفاوضية جماعية لا يستهان بها. وقد غدت أوبك في غضون سنوات قليلة، قوة موحدة ذات شأن، لتعزيز الطموحات الحكومية، وتحقيق الإنجازات الملموسة في مصلحة الدول المنتجة. فقد نجحت في مقاومتها لأي تخفيضات في أسعار النفط الخام، كما تبنت تغييرات كثيرة مهمة في مصلحة البلدان الأعضاء في ميدان النظام الضريبي الذي تخضع له العمليات البترولية، والجوانب المالية بصورة عامة، وكان لها الفضل في إدخال تحسينات كثيرة في الصناعة النفطية. وقد قامت المنظمة بدور بارز في اعتماد مبدأ «مشاركة» الدولة في الصناعة، وفي إدخال هذا المبدأ في اتفاقيات الامتياز الخاصة بالدول الأعضاء فيها. وقد استمرت حلقات التطوّر إلى حين اتخاذ بلدان الأوبك قرارها التاريخي في شهر أكتوبر ١٩٧٣، بقيامها بنفسها بتحديد أسعار نفطها بمعزل عن الشركات النفطية، ودون الرجوع إليها. وقد اعتبر الشيخ الطريقي هذا الإنجاز الكبير الذي حققته منظمة أوبك في السيطرة على قرار تسعير النفط ورفع سعره، اعتبر ذلك انتصاراً مهماً لأفكاره التي طالما نادى بها.

لقد لعبت منظمة أوبك وما تزال تلعب دوراً كبيراً على المسرح البترولي العالمي، ويحسب لها ألف حساب، وهي تقضّ بالفعل مضاجع العالم الاحتكاري الغربي وتثير غيظه، كما يتضح ذلك من المحاولات المتكررة التي تلجأ إليها بعض الأوساط الأمريكية، ومن بينها الكونغرس ومجلس الشيوخ الأمريكي، بمحاولة رفع القضايا على منظمة أوبك، بتهمة

الاحتكار تارة، وبتهم أخرى مفتعلة تارة أخرى. ويمكننا أن نتبيّن أهمية أوبك وفضلها على البلدان المصدرة للبترول، لو تخيلنا كيف يكون وضع هذه البلدان لو لم تكن هناك منظمة أوبك، وكان العالم الغربي بكل جبروته، وهو أكبر مجموعة مستهلكة للنفط في العالم، يتعامل مع كل بلد مصدّر للنفط على انفراد، ويحاول ضرب هذا البلد بذاك، ويمارس شعاره المفضل «فرّق تسد».

❖ ❖ ❖

لقد أودع الشيخ الطريقي معظم أفكاره ومواقفه على مدى عقدين من الزمان تقريباً، في مجلته «البترول والغاز العربي»، «نفط العرب» على أن هنالك بضعة مقالات ظهرت في مجلة «أخبار البترول والمعادن»، وهي دورية أسسها الطريقي أثناء توليه حقيبة وزارة البترول والثروة المعدنية في أول الستينات. كما أن هنالك بعض المقابلات والمقالات مع بعض الصحف العربية الأخرى.

وقد حرص كتاب «الأعمال الكاملة» للطريقي، الذي جاء في حوالي ألف صفحة، على تجميع سائر مادونه باسمه في مجلته وبعض الصحف والمجلات الأخرى، وقد جاوزت هذه المقالات المائة مقالة.

ومن الملاحظ أن هذه المقالات والكتابات لا تطرح آراء الطريقي وخبرته في المجال النفطي حسب، بل تصور رؤيته إلى التطوّر الاقتصادي، والقومية، والاستقلال والوحدة، والتنمية، أي معظم الشؤون العامة التي كانت تشغل بال المواطن المهتم والواعي في تلك الحقبة التاريخية، على نحو ماجاء في مقدمة الكتاب.

وتلفت «المقدمة» النظر بحق إلى أن «من نافلة القول إن هذه المقالات يجب أن تقرأ مع أخذ سياقها بعين الاعتبار، أي إنها قد كتبت في فترة تاريخية محددة من التاريخ العربي المعاصر. والمرحلة السياسية المعنية كانت فترة المد القومي وأحلام تحقيق الوحدة والتعاون العربي، فضلاً عن التخطيط الاقتصادي والتنسيق الإقليمي المشترك. لقد تصور أبناء ذلك الجيل أنه من الممكن استثمار موارد العرب الاقتصادية من أجل الدفاع عن المصالح المشروعة لدول المنطقة، مثل تحرير فلسطين وتأميم النفط» (المقدمة، صفحة ١٣).

إن من يطلع على مقالات الطريقي يرى التنوع الواسع في الموضوعات التي عالجها وكانت تشغل باله كمواطن عربي مهموم بكل قضايا العالم العربي، فإلى جانب المسائل الفنية الاقتصادية هناك مقالات عديدة حول تأميم النفط العربي وحول سلاح النفط العربي وقضية فلسطين. كما أن هناك مقالات عديدة متنوعة تغطي مساحة واسعة من القضايا التي تهم العالم العربي من الناحية السياسية والاقتصادية (البترول ومصير الإنسان العربي، رؤية قومية للواقع العربي، كيف يمكننا تحويل النكسة إلى انتصار سياسي واقتصادي وعسكري، التحديات والصمود، النفط وهزيمة الخامس من حزيران، كيف يمكننا تحقيق التعاون العربي اقتصادياً؛ فوائض عوائد النفط وكيف نتصرّف بها بحكمة ...).

لقد رأينا مدى تركيز الشيخ الطريقي على موضوع ضرورة تأميم صناعة النفط العربية. وفي رأينا أن هنالك ثلاثة اعتبارات رئيسية وراء دعوة الطريقي الملحة لتأميم النفط العربي:

١. ضرب المصالح البترولية الاحتكارية الغربية، وعلى رأسها المصالح النفطية الأمريكية. عندما بدأ الطريقي في الكلام عن استخدام سلاح النفط ضد أمريكا كان يفكر في إجراء قطع النفط عن أمريكا ثم اقتنع في وقت لاحق أن تأميم المصالح النفطية الأمريكية هو السلاح الفعال.

٢. إنشاء صناعة نفط وطنية متكاملة في البلد المنتج ودمجها في الاقتصاد الوطني لتكون المحرّك لتنمية اقتصادية حقيقية.

٣. استخدام النفط العربي ، بعد تأميمه وعائداته لصالح الأمة العربية كأداة للوحدة والتنمية العربية الشاملة، وتحقيق التعاون الاقتصادي العربي الحقيقي، فكان يرى أن تأميم صناعة النفط العربية معناه إضافة مبالغ طائلة سنوياً إلى دخل البلاد العربية من البترول. وهذه المبالغ تذهب للتنمية العربية الشاملة.

وكان الطريقي يولي أهمية قصوى لطريقة استخدام العائدات ، ويبدي قلقه الكبير من سوء استخدام هذه العائدات.

عندما حققت منظمة أوبك في شهر أكتوبر ١٩٧٣سيطرتها على قرار تسعير النفط ورفعت أسعاره بالفعل، سعد الطريقي بذلك واعتبره انتصاراً للأفكار التي طالما نادى بها.

إلاّ أنه حذّر في الوقت نفسه من مغبة سوء التصرف بالأموال النفطية، ومن عقم النمو الاقتصادي القطري دون الاستثمار الإقليمي والتعاون العربي المشترك.

تأميم صناعة النفط لم يكن بالنسبة للطريقي غاية في حدّ ذاتها وإنما وسيلة لهدف نبيل هو تحقيق التنمية العربية الشاملة، بما فيها التنمية الصناعية والزراعية.

في شهر يوليو ١٩٧٣ (مجلة نفط العرب، يوليو ١٩٧٣) نشر الشيخ الطريقي دراسة جادة عن إمكانية تحقيق التعاون الاقتصادي العربي. وهو يشير في البداية إلى أن هنالك العشرات من المشاريع الاستثمارية المشتركة التي يمكن تمويلها من العائدات البترولية والقيام بها على مستوى العالم العربي، ليس في ميدان الصناعة البترولية والبتروكيماوية، حسب، وإنما كذلك في ميادين صناعية وزراعية أخرى كثيرة ومتنوعة، وهي مشاريع تتوفر لها مقومات النجاح، ومن شأنها أن تساهم في التنمية الشاملة والمتكاملة للعالم العربي والسير به نحو الوحدة المنشودة.

إن الدعوة للاستثمار في الصناعة النفطية وغيرها من الصناعات لا يجب ، في نظره، أن تعني عدم الاهتمام باستثمار جزء من عائداتنا ورساميلنا في تنمية البنية التحتية وتطوير الزراعة.

فهو يرى أن من الضروري أولاً أن نخصص جزءاً من عائداتنا البترولية لإنشاء البنى التحتية وتنميتها، ليس في كل بلد منتج حسب، وإنما في العالم العربي بأسره، وذلك بإنشاء شبكة واسعة من الطرق والسكك الحديدية والموانئ ومختلف وسائل المواصلات والاتصالات السلكية واللاسلكية، وكذلك إقامة سائر المرافق الأساسية لمجتمع عصري متقدم، وإنشاء المعاهد التكنولوجية المتقدّمة ومراكز البحث العلمي العالي، من أجل مشاركتنا الحقيقية في بناء الحضارة العالمية المعاصرة. فكل هذه المنشآت والوسائط والمرافق تعد تمهيداً أساسياً لا غنى عنه للتنمية الشاملة للعالم العربي، وللنهضة الصناعية والاقتصادية المنشودة، وهي تتطلب نفقات ضخمة لإنشائها وتنميتها، وتكون العائدات النفطية الوافرة التي تجنيها بلداننا المنتجة مصدراً مناسباً وفرصة نادرة لتغطية مثل هذه النفقات الضخمة، مما يوفر العلاج لمشكلة البنى التحتية خلال عشرات الأعوام المقبلة.

ثم يشير إلى أن ضرورة استثمار قسط من عائداتنا النفطية في الزراعة مسألة لا تحتاج لبيان، نظراً للظروف الخاصة السائدة في البلدان العربية.

إن من المعروف أنه تتوفر في البلاد العربية مساحات شاسعة من الأراضي الصالحة للزراعة، والتي لم تستغل حتى الآن، مع أن الحاجة تستدعي ضرورة زراعتها لمضاعفة الإنتاج الزراعي. فهنالك في كل من العراق والسودان وسوريا وليبيا ومصر والجزائر أراض شاسعة صالحة للزراعة. وتتوفر في العالم العربي، كما هو معروف، كميات ضخمة من الغاز الطبيعي وكذلك المواد الخام اللازمة لإنتاج الأسمدة الصناعية اللازمة للتوسع الزراعي. كما أن في السودان ثروة حيوانية هامة تحتاج للتطوير ، لما فيه مصلحة السودان والوطن العربي. وعملية استغلال هذه الأراضي وتلك الثروة الحيوانية تكوّن مجالاً ممتازاً لاستثمار العائدات النفطية، لما فيه منفعة الجميع وميدان خصب للتعاون الاقتصادي العربي.

والشيخ الطريقي يربط مسألة التطوير الزراعي بالأمن الغذائي العربي ، الذي يشكّل مشكلة خطيرة للعالم العربي، وهو يعبر عن ذلك بعبارات قوية: «المجاعة قد بدأت فعلاً في العالم... وإن لم نطوّر إمكانياتنا الزراعية فإننا سنموت جوعاً، بالرغم من أن جيوبنا مليئة بالدولارات والجنيهات الذهبية». وكأن الطريقي، وقبل حوالي ثلاثين عاماً، كان يقرأ عام ٢٠٠٨ وما بعده، والأبعاد الخطيرة التي ستصلها مسألة الأمن الغذائي العربي والعالمي.

هذه نماذج من أفكار الطريقي المستنيرة والخيّرة حول ضرورة استخدام عائدات النفط لتحقيق التنمية الاقتصادية الشاملة في العالم العربي بأسره، وهي الأفكار التي بدأ الطريقي يطرحها قبل حوالي أربعين سنة.

❖ ❖ ❖

وكما سبق أن ذكرنا، فإن الطريقي لم يقتصر في كتاباته وفي الآراء التي طرحها والمواقف التي اتخذها، على الشؤون النفطية فقط، ولكنه تعرّض كذلك لمختلف القضايا العربية التي كانت تفرض نفسها على كل مواطن عربي واع، وكانت تشغل بال المفكرين من جيل الطريقي.

كان الطريقي قومياً عربياً. وكان مثالاً يقتدى به ويشار إليه على أنه الرجل العربي النزيه والمثقف، الذي حاول تحسين وضع أمته في النصف الثاني من القرن العشرين. لقد كان مهنياً مسيساً، يقول رأيه بصراحة وجرأة في كل مناسبة متوفرة له، سواء أكانت جلسة عامة أم خاصة، وهذا مما خلق له المشاكل مع هذه العاصمة العربية أو تلك، ومما أبعد بعض الناس عنه خوفاً على مصالحهم، ومما دفعه إلى التجول هنا وهناك دون استقراره في بلد معين. وتشير تجربة الطريقي العامة إلى أنه لم يكيف حياته ونشاطه من أجل الوصول إلى مناصب ومكاسب سياسية، كما أنه لم ينضم إلى أي حزب أو جبهة أو تنظيم سياسي. (مقدمة الأعمال الكاملة، ص ٢٩ ـ ٣٠).

❖ ❖ ❖

ولمن يرغب في مزيد من التعرف على شخصية الطريقي ودوره في الفكر والعمل النفطي وكمناضل قومي، يمكنه الاطلاع على مجموعة من أقوال وشهادات بعض أهل الفكر وذوي الاختصاص، وبعض زملاء الطريقي وأصدقائه (أوردها كل من كتاب «الأعمال الكاملة» وكتاب «صخور النفط ورمال السياسة».

ونشير هنا إلى كلمات جميلة من شهادة الدكتور مصطفى الرفاعي، القاهرة، يوليو ١٩٩٧، وضعها الدكتور وليد خدوري في مطلع مقدمته «للأعمال الكاملة»:

«لم يكن الطريقي مجرد خبير بترولي، بل كان صاحب فكر ورؤية بعيدة وتصوّر لما يجب أن يكون عليه حال أمة العرب، وصاحب رسالة يؤمن بضرورة توحد العرب، وأن يرتقي مستواهم كي يشاركوا في إدارة صناعة البترول. وقد سخّر موقعه وعلمه لخدمة هذه الرسالة، فتجاوز تأثيره حدود بلاده، واستطاع أن ينشئ منظمة الأوبك عام ١٩٦٠، ولم يكن بعد وزيراً للبترول».

ولعل أجمل ما قيل عن الشيخ الطريقي جاء على لسان أكاديمي أجنبي، هو البروفيسور الأمريكي روبرت فيتالس، أستاذ العلوم السياسية بجامعة بنسلفانيا:

« كل من يرغب الاطلاع على تاريخ العالم العربي، كيف كان في السابق وإلى أين يتجه،

عليه أن يقرأ حياة الطريقي ، الذي يستحق أن يكون موضوعاً لعديد من الأطروحات والكتب الوثائقية. ولو كان الطريقي في عالم منصف أفضل من عالمنا، لوجدنا نصباً له في الحدائق العامة، إن لم يكن في الظهران ففي الجزائر وبيروت والقاهرة والكويت، ولأطلق اسمه على المدارس والشوارع في أنحاء العالم العربي، ولأصبح معروفاً في المملكة العربية السعودية أكثر مما هو معروف في كراكس (فنزويلا)، ولقام أصحاب الثروات الذين يعود الفضل في جزء كبير من ثروتهم النفطية له ، برد جزء من هذا الجميل على شكل منح دراسية وجمعيات تحمل اسم عبد الله الطريقي، تقدّم لأبناء وبنات شبه الجزيرة العربية» (في «صخور النفط ورمال السياسة»، ص ٤٥٣).

❖ ❖ ❖

سبق أن ذكرنا أن جامعة تكساس ، التي تخرج منها الشيخ الطريقي، أقامت له عام ١٩٨٣ حفل تكريم ولتسليمه شهادة خريج متفوق من جامعته هناك، تقديراً لخدماته وإنجازاته في مجال الصناعة النفطية. ولم نسمع عن أيّة جامعة عربية أقامت له حفل تكريم أو عن أي بلد عربي منحه وساماً تقديراً لجهوده الفائقة في تطوير صناعة النفط العربية.

غير أن مركز دراسات الوحدة العربية، وعلى رأسه رئيس مجلس الأمناء والمدير العام للمركز المفكر العربي المرموق ، الدكتور خير الدين حسيب، كان على مستوى المسئولية. فبمناسبة مرور عام على وفاة الطريقي تبنّى المركز فكرة إنشاء وقفية باسم «وقفية عبد الله الطريقي» ومن هذه الوقفية تم نشر كتاب «عبد الله الطريقي: الأعمال الكاملة» الذي يتضمن سائر ما كتبه الطريقي ، مع ملحق يجمع مقالات وكلمات البعض من زملاء وأصدقاء وتلاميذ الشيخ الطريقي، وبذا يكون هذا الكتاب مرجعاً هاماً لا غنى عنه لمن يريد أن يتعرّف على الطريقي ، وعلى الدور الرائد الذي لعبه في بلورة الفكر النفطي العربي.

وعن «وقفية الطريقي» انبثقت فكرة منح جائزة باسم «جائزة عبدالله الطريقي» تمنح مرة كل عامين لشخصية عربية، طبيعية أو اعتبارية، تتويجاً لعمل محدد، ومواقف معينة، عبر فترة ممتدة من الزمن ، في مجال النفط وتحرير الثروات الوطنية ، بشكل خاص، وفي مجال التنمية العربية المستقلة، والقيم العليا التي تنطوي عليها، بشكل عام».

وقد منحت جائزة الطريقي الأولى للمفكر الاقتصادي الرائد الدكتور يوسف الصايغ. وكانت قد شكلت لجنة برئاسة الأستاذ أديب الجادر لاختيار الفائز بالجائزة فوافقت بالإجماع على منحها للدكتور الصايغ.

وقد تم تسليم الجائزة للدكتور الصايغ في احتفال أقيم في بيروت في ١٩/ ٣/ ٢٠٠٠، وبهذه المناسبة ألقى الدكتور الصايغ كلمة ضافية بعنوان: «كيف ومتى يصبح «نفط العرب للعرب»، حقاً؟».

ونحن بصدد الكلام عن الاهتمام الذي يجب أن يحظى به الطريقي في العالم العربي على مختلف المستويات، وواجب التعريف الواسع به وبدوره النفطي الرائد، بحيث يكون موضوعاً لأطروحات ودراسات متعددة، لا بد أن نشيد بكتاب صدر مؤخراً، عام ٢٠٠٧ عن دار الريّس للكتب والنشر، بيروت، بعنوان: «عبد الله الطريقي: صخور النفط ورمال السياسة» من تأليف الأستاذ محمد بن عبد الله السيف، الذي يمت بصلة القرابة للطريقي من ناحية الأم. هذا الكتاب، الذي تضمن سيرة وافية للطريقي، كنا في أمسّ الحاجة إليه، وقد سد فراغاً في المكتبة البترولية العربية.

ولا بد أن نشيد في هذا المجال بمؤسسة عبد الحميد شومان، صاحبة المبادرات الجمة في مجالات الفكر والثقافة، بقيادة مديرها العام الأستاذ ثابت الطاهر، التي ارتأت أن تفرد للطريقي، باعتباره رائداً للفكر النفطي العربي، مكاناً إلى جانب بعض روّاد الفكر العربي، في الكتاب الذي تصدره عن هؤلاء الروّاد.

كان الطريقي مدرسة في علمه واطلاعه الواسع وفي وطنيته وخلقه الرفيع. كان صاحب رؤية وصاحب رسالة. كان جريئاً في قول الحق لا يخشى لومة لائم، وكان صريحاً في طرح أفكاره الرائدة التي كان يعتبرها الكثيرون بمثابة أفكار ثورية. هذه الخصال ألّبت عليه الخصوم وأصحاب المصالح المكتسبة وجلبت له المتاعب التي لا تحصى.

وكان قومياً أصيلاً ووحدوياً ملتزماً. ولا أزال أذكر حديثه الحماسي لنا عن لقائه بجمال عبد الناصر وانبهاره بالشخصية الفذة للزعيم الراحل. كما لا أنسى الهلع في عينيه حينما بدأت تتوارد إلينا الأخبار عن حركة انفصال سوريا عن الجمهورية العربية المتحدة، وكان

رحمه الله لا يزال وزيراً حينذاك، وتحلّقنا معه حول المذياع نتابع الأخبار، آملين أن تكون مجرّد إشاعات مغرضة. وكان الشيخ يعتبر عملية الانفصال كارثة قومية.

وكان الطريقي من المعارضين للدعوة إلى زيادة إنتاج وصادرات النفط العربي بشكل مفرط، خشية أن يؤدي ذلك إلى استنفاد هذه الثروة وحرمان الأجيال القادمة من حقها فيها. وكان من رأيه «إن باطن الأرض هو أفضل بنك لحفظ هذه الثروة البترولية» من أجل الأجيال القادمة.

إن من يرصد الوضع الحالي للعلاقات بين البلدان العربية المنتجة للبترول والشركات البترولية العاملة، مقارناً بالوضع الذي كان سائداً في الخمسينات، ويلمس المكاسب الكبيرة التي تحققت لهذه البلدان عبر خطوات ومراحل تطوّر متتالية، يجب أن لا ينسى الدور الذي لعبه الروّاد في دفع حركة التطور وتسريعها نحو أهدافها المثلى، وعلى رأس هؤلاء الروّاد الشيخ عبد الله الذي أطلق الشرارة الأولى، وعمل على نشر الوعي الصحيح بجوانب القضية وفتح الأذهان على ما يجب أن تكون عليه الأمور، كما ساهم في خلق الأداة (منظمة أوبيك) التي ستمكن البلدان الأعضاء من مجابهة الشركات الكبرى، وتسريع حلقات التطور وتحقيق تلك المكاسب المتتالية.

لقد عملت معه قبل أن يصبح وزيراً ، وعملت معه وهو في أوج نشاطه الرسمي ووهج المنصب، وزيراً للبترول، ثم عملت معه وقد تخلى عنه المنصب واختار إنشاء مكتب للاستشارات البترولية وإصدار مجلة «نفط العرب» ، ولم يتغيّر الرجل وبقي على الدوام الإنسان الكبير المتواضع الوفي صاحب الخلق الرفيع وعزة النفس. لقد كان رائداً بكل ما تحمله الكلمة من معنى، متحلياً بكل الخصال الرفيعة التي تميّز الروّاد، وقد تحمّل في سبيل رسالته الرائدة، كما يتحمّل الروّاد وأصحاب الرسائل الكبيرة، كل صنوف المتاعب والصعاب وبقي صلباً لا تلين له قناة.

لقد بذل عبد الله الطريقي مجهودات كبيرة وواجه صعوبات جمة حين حمل لواء شعار نفط العرب للعرب، في وقت مبكر وفي أصعب الظروف ، وعمل دون كلل أو ملل لوضع

هذا الشعار موضع التطبيق العملي. ولعل أكبر تكريم لذكراه يكون في حرصنا على جعل هذا الشعار، على حقيقته وبكل أبعاده، أمراً واقعاً في الفكر والعمل العربي، ولكي يكون للثروة الوطنية النفطية دورها العربي، وتكون للعالم العربي أداة وحدة وتنمية وازدهار.

الهوامش

ـ١ مركز دراسات الوحدة العربية، «**عبد الله الطريقي: الأعمال الكاملة**» ، تحرير الدكتور وليد خدوري، بيروت ، ١٩٩٩، ص ١١ ـ ١٢ . وسنشير لهذا الكتاب فيما بعد باسم «الأعمال الكاملة».

٢ـ هذه الكتب التي ألفتها عن النفط العربي من وحي مدرسة الطريقي هي:

❖ «**إسرائيل والنفط**» ، منشورات مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية ، بيروت، ١٩٦٨ .

❖ «**النفط العربي سلاح في خدمة قضايانا المصيرية**»، دار الطليعة ، بيروت، ١٩٧٣

❖ «**معركة البترول في الجزائر**» ، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٤ .

❖ «**التجربة البترولية لإمارة أبو ظبي**»، من منشورات مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي: الطبعة الإنجليزية، ٢٠٠٧ ، الطبعة العربية ٢٠٠٨ .

٣ـ د. عاطف سليمان، **قضية النفط العربي**، مجلة «دراسات عربية» ، بيروت، مارس ـ إبريل ، ١٩٦٧ .

٤ـ «الأعمال الكاملة» ، مرجع سابق، ص ١٦ — ١٧ .

٥ـ مجلة نفط العرب، عدد ديسمبر ١٩٧٢ ، ص ١٦ .

٦ـ «الأعمال الكاملة» ، مرجع سابق، ص ١٢١ .

٧ـ محمد بن عبد الله السيف، «**عبد الله الطريقي : صخور النفط ورمال السياسة**» ، دار الريس للكتب والنشر، بيروت، ١٩٩٩ ، ص ٩٧ . وسنشير لهذا الكتاب فيما بعد، على سبيل الاختصار، باسم «**صخور النفط**».

٨ـ حسن قزاز، صحيفة «البلاد» السعودية، العدد ٥٢٢ ، بتاريخ ٢١/ ١٠/ ١٩٦٠ .

٩ـ «**صخور النفط**»، مرجع سابق، ص ١٠٦ .

١٠ ـ المرجع السابق، ص ١٠٨ .

١١ ـ مجلة البترول والغاز العربي (تموز / يوليو ١٩٦٧) .

١٢ ـ بالنسبة لهذه المرحلة من مسيرة الطريقي وحتى وفاته، استندنا أساساً إلى كتاب محمد بن عبد الله السيف: «**صخور النفط ورمال السياسة**» ، مرجع سابق ، ص ٢٥٣ وما بعدها. ونشير إلى هذا الكتاب، على سبيل الاختصار، باسم (صخور النفط).

١٣ـ «**صخور النفط**»، مرجع سابق، ص ٢٧٠ .

١٤ـ المرجع السابق ، ص ٢٧٨ .

١٥ـ **الأعمال الكاملة** ، ص ١٤ .

١٦ ـ المرجع السابق.

١٧ـ «**صخور النفط**»، مرجع سابق ، ص ٤٥٠ .

أحمد صدقي الدجاني

في ذكرى الرحيل

منتدى عبد الحميد شومان الثقافي

٢٠٠٦/١٢/١١

- ليلى شرف
- عصام نعمان
- المهدي أحمد صدقي الدجاني
- ثابت الطاهر

في ذكرى رحيل الدكتور أحمد صدقي الدجاني

د. ليلى شرف *

عرفته قبل أن ألتقيه؛ كان ذلك في أمسية شعرية في مهرجان جرش للثقافة والفنون. سمعت رجلاً يجلس خلفي ويتكلّم الفصحى، بالطبع جذب ذاك انتباهي فالتفت إلى الوراء لأجد رجلاً وقورًا يكلّم ولدًا صغيرًا بهذه اللغة الراقية. لم تكن ردّة فعلي الاستغراب، كما يُتوقع، بقدر ما كانت الإعجاب بشخص يحترم إرثه ولغته ويحاول نقلها إلى هذا الصغير بتلقائية وحنان دون تصنّع وتكلّف. سألت من يكون وكان عليّ أن أعرف قبل السؤال:

إنّه الدكتور أحمد صدقي الدجاني؛ فقد كنت قد سمعت عنه الكثير، وفهمت فيما بعد لماذا يهمه استعمال اللغة العربية الفصحى. كان علينا أن ننتظر سنتين أو يزيد بعد هذه المناسبة حتّى نلتقي ونتعارف، وقد كان ذلك في كنف المنظمة العربية لحقوق الإنسان في أوائل الثمانينات، وكنّا كلانا عضوين في مجلس إدارتها ،

---

* ناشطة في حقل الخدمة العامة، ووزيرة إعلام سابقة في الأردن.

فتعرّفت، وتعرّف معي جميع الأعضاء الآخرين إلى هذا الرجل المسكون بحقوق الإنسان، المتمثل لها لأنّه مسكون بحس العدالة غير المشوبة بأي من أمراض زماننا الإقليمية أو الحزبية أو العقائدية، دون التعصّب بجميع أشكاله أو غير ذلك. بالنسبة له كانت العدالة قيمة مطلقة منها ينبع الكثير من القيم ومن السلوك.

كان دائمًا منفتحًا على الحوار البنّاء، يحترم الاختلاف ويتوتّر من الخلاف، وكان يتدخّل دائمًا للتهدئة وإيجاد القواسم المشتركة للوصول إلى نتيجة إيجابية. احترم التراث واشتغل به لغة وفكرًا وحضارة، وسعى عبر ذلك إلى إحياء هذا التراث قاعدة لتطوّرنا ، ورابطًا بين شعوبنا، ولكنّه لم يؤمن يومًا بالانغلاق والانعزال، لأنّه اعتنق الانفتاح على حضارات أخرى والتفاعل بين الثقافات، و«تجديد الفكر استجابة لتحديات العصر» كما يقول عنوان أحد كتبه.

دَيدَنه الصدق وقد صدق زملاءه ومحاوريه وشعبه وأمته.

هكذا عرفت الدكتور أبا الطيّب في الأروقة التي زاملته فيها، ليس فقط في المنظمة العربية لحقوق الإنسان، بل في المؤتمر القومي العربي، وفي المؤتمر القومي الإسلامي، وفي مركز دراسات الوحدة العربية، وفي العديد من المحاضرات والندوات التي تناقش قضايانا العربية العديدة والمعقّدة أحيانًا.

هكذا عرفت الدكتور أحمد صدقي الدجاني، وكان دائمًا هو، هو، المفكّر العربي الإسلامي، واسع الاطلاع، متمسكـًا بقيمه، كبيرًا في سلوكه. هكذا عرفته أنا وعرفه العشرات إن لم نقل المئات من زملائه ومن معارفه.

ولكن لا بدّ في نهاية كلمتي الافتتاحية من أن أقرأ عليكم استكمالاً لهذه التقدمة عن هذا المفكّر العربي الكبير الذي فقدناه وهو لا يزال في عطائه النشط كما كان دائمًا. أقول لا بد أن أقرأ عليكم ملخص سيرته الذاتية وإن كانت كما تكون السير الذاتية عادة جافة سردية شديدة التجرّد ، لكنّها بكل تأكيد تعطينا معلومات إضافية عن سيرة الراحل العزيز الكبير ومساهماته الغنية العديدة.

تقول سيرة الراحل الكبير: الدكتور أحمد صدقي الدجاني هو مفكر سياسي وباحث في

الدراسات التاريخية والمستقبلية. يحمل درجة الدكتوراه في الآداب ـ قسم التاريخ من جامعة القاهرة. عمل في حقل التعليم منذ العام ١٩٥١ في سوريا وليبيا، وحقل التدريس الجامعي منذ العام ١٩٧٠في كل من مصر وليبيا ولبنان . عضو في المجلس الوطني الفلسطيني، والمجلس المركزي، ورئيس المجلس الأعلى للتربية والثقافة والعلوم في منظمة التحرير الفلسطينية. عضو الأكاديمية الملكية المغربية، والمجمع اللغوي لبحوث الحضارة الإسلامية الأردني ، ومنتدى الفكر العربي، ومركز دراسات الوحدة العربية، وعضو مراسل في مجمع اللغة العربية في مصر، ومجمع اللغة العربية في سوريا، عضو اللجنة التنفيذية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، ونائب رئيسها، والمنسّق العام الأول للمؤتمر القومي الإسلامي. وضع الكثير من المؤلفات وله بحوث في التاريخ والفكر السياسي والدراسات المستقبلية. من أبرز مؤلفاته :

«الفكر العربي والتغيير في المجتمع العربي» ، «تجديد الفكر استجابة لتحديات العصر» ، «فكر وفعل» ، «حوار ومطارحات» ، «نظريات في قضايا معاصرة» ، «مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية»، «الحركة السنوسية : نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر»، «عن المستقبل برؤية مؤمنة مسلمة» ، «زلزلة في العولمة... وسعي نحو العالمية: تحرير، فعدل، فسلام» .

وهذا المساء نحيي معًا ذكرى أبي الطيّب في حياته وشخصيته الفريدة، في فكره ونضاله، في عروبته وفلسطينيته، في وطنيته وإنسانيته.

أحمد صدقي الدجاني
ضمير فلسطين والأمّة والإنسانية

د. عصام نعمان *

ولد أحمد صدقي الدجاني ثلاث مرات .

في المرة الأولى ، ولد في أسرةٍ فلسطينية من سكان يافا . كانت ولادةً جسمانية ، استجابت فيها العناية الإلهية سؤالاً صعّده إليها والدان طيبان يبتغيان ، من نعمة الرحمن الرحيم ، ولدًا سوّيًا معافى .

في المرة الثانية ، وُلد في أمةٍ عربية جُعلت أمةً وسطا تقوم على مفترق قارات ثلاث . كانت ولادةً فكرية ، استجاب فيها عقل الفتى اليافع سؤالاً طرحه واحدٌ أكبرُ منه سنًا في حومة نشاطٍ سياسي: هل أنت عربي قبل أن تكون مسلمًا ، أم مسلم قبل أن تكون عربيًا؟ «أطال الولد التفكير تلك الليلة ، ووصل الى إجابةٍ أراحته تماما، وأرست بُنيةً أساسية في تفكيره في شأن هذه القضية ، وهي أن الوجود القومي والعقيدة يتكاملان ، ولا مجال للسؤال حول أسبقية أحدهما على الآخر» (من كتابه : الأمة والهوية ، صفحة ١٣) .

---

* أستاذ القانون وعلم السياسة، ووزير اتصالات سابق في الحكومة اللبنانية.

في المرة الثالثة ، ولد في القدس الشريف العام ١٩٦٤ في إبّان مشاورات معمّقة أدت الى تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية . كانت ولادةً سياسية نضالية استجاب فيها الرجل الناضج لنداء الأهل والأمة والإنسانية ليباشر الجهاد في سبيل القضية .

الإنسان والمفكر والمجاهد

من هذه الولادات الثلاث انبثق ونشأ وترعرع وتكامل أبو الطيب ـ وهذا لقبه المحبب ـ فكان ، في آن ، إنسانا ومفكرًا ومجاهدًا . في شخصيته الطيبة ، الثّرة والمبدعة اجتمع في تفاعلٍ ووئام ذلك التوليف الثلاثي الماتع ذو الصفات الرفيعة والأدوار الفاعلة .

أبو الطّيب الإنسان كان في حديثه يهمس ولا ينطق . يبثّك أفكاره وكأنه يسّرها إليك في حميمية دافئة . يبوح ويفوح ، لا يتشدق ولا يتحذلق . إذا تألم لا يتجهّم . إذا تفكّه لا يتبذّل. يتقرب من الناس بصدق ، يتحفظ عنهم برقة . إذا تودد لا يتكلّف . إذا تعفف لا يتأفف . الكلمة عنده فلذة تفكير وواسطة تعبير وأداة تدبير وتعمير. كفاءته عالية ، ليس أعلى منها إلاّ أخلاقه السامية . لا أغالي إذا قلت إنه من معدن الأولياء تحدّر ، لكأنما فيه منهم دسيسةٌ صوفية مترعة بنورانية دافقة .

أبو الطيب المفكّر طرازٌ نادر من قادة الرأي . كان يقود ولا يسوق . يوحي أكثر مما يوصي. يصبو اكثر مما يدعو . لا يفتي ولا يملي . لا يحرّض على الخصوم ولا يعرّض بهم . إذا عارض لا يخاصم . إذا جادل لا يماحك . أسلوبه في التفكير والتدبير واضح ساطع ، مبادر ومباشر. يفكّر بصوت عالٍ فإذا هو أمام جمهوره ، مستمعينَ ومشاهدين ، تجسيد حي للشفافية . يعمل بهدوء فإذا به بعيد عن الأضواء ، لا يطلب أجرًا ولا شكورًا ، لكأنه يُحسن ـ شأن المحسنين الكرماء الأتقياء ـ بغير منّة . مقاربته للقضايا والتحديات موضوعية ، وأحكامه متوازنة وموزونة وعادلة وقابلة دائما لإعادة النظر عندما تتكشف بعد إصدارها أدلةٌ وأسانيدُ ثبوتية كانت محجوبةً ، أو واقعاتٌ مستجدة لها بالشكل والمضمون صلةٌ وتأثير . كان مفكرًا موسوعيًا ، وعالما علامّة ، بحث ونقّب وكتب في مواضيع شتى لها صلةٌ وتأثير متبادل على مختلف جوانب القضية ، قضيته وقضية الأمة ، بما هي المشروع النهضوي الحضاري العربي.

وفي معالجته لكل تلك المواضيع ، كان ثمة حرص فيه دائم الحضور قوامه الربط الحي بين النظر والعمل ، بين الشكل والمضمون ، وبين المطمح والمنهج .

أبو الطيب المجاهد كان منذورًا بإرادته لقضيته . يجاهدُ النفسَ قبل ان يجاهدَ الأعداء. يربّي نفسَه ونفوس المجاهدين شأنه على قيم الخير والحق والحرية والعمل والعدل ، ثم ينطلق دفاعا عن الأرض والشعب والحق بلا هوادة حتى حدود الشهادة . في جهاده الفكري وعمله الدؤوب كان واسع الرؤية ، طويل النَفَس ، صبورًا جلودًا . الثقافة ، في مفهومه للجهاد ، غاية ووسيلة في آن . غاية بما هي إثراءُ نفسٍ وعقل ، وإثراءُ قيم معنوية ومادية . وسيلةٌ بما هي أداةُ تعبير وتحرير ومناخُ نقدٍ وتصحيحٍ وتصويب .

ضمير الأمة والإنسانية

من اجتماع هذه الشخصيات الثلاث ـ الإنسان والمفكر والمجاهد ـ انبثقت شخصية جامعة مانعة جعلت من أحمد صدقي الدجاني بحق ضمير فلسطين والأمة والإنسانية . إذا كان لقبه بين محبيه وأصدقائه «أبا الطيب» فإن دورَه في الحياة العامة كان بلا مبالغة ضميرَ الأمة والإنسانية . ذلك لأن أبا الطيب كان في تفكيره وتدبيره ، مفكرًا ومجاهدًا من أجل فلسطين والعرب والإنسانية في جميع قضايا الحاضر والمستقبل .

يتجلى ذلك ، أكثر ما يكون ، في آرائه ومواقفه من قضايا ثلاث : فلسطين ، ووحدة الأمة، والعولمة وتفاعل الحضارات .

فلسطين : المفتاح والمحك

فلسطين ، ورمزها بيت المقدس ، هي مفتاح الصراع العربي ـ الصهيوني ومحك حسمه لصالح الأمة . هي استحوذت ، بطبيعة الحال ، على الكثير من تفكير أحمد صدقي الدجاني وتدبيره . على طريق الصراع من أجل تحريرها يتقرر مصير الصراع من أجل تحرير سائر الأراضي العربية ، وتحرير الإرادة العربية ذاتها وتوظيفها في معركة تحقيق المشروع النهضوي الحضاري العربي .

يرى أبو الطيب أنه «غير خافٍ الهدف الإسرائيلي الأمريكي من الضغط المكثّف لاغتصاب الحرم القدسي أو أجزاء منه، لأن هذا الاغتصاب يقدم المعنى الرمزي لانتصارهم في الصراع العربي الصهيوني، وفي الصراع الحضاري بين قوى الهيمنة في حضارة الغرب وحضارتنا العربية الإسلامية. وهو معنى يحرصون عليه لأسباب كثيرة سياسية واقتصادية وثقافية. وكذلك «إذلال» أبناء الأمة تعبيرًا عن حقدهم التاريخي منذ هزيمة الحملات الفرنجية، على نحو ما فعل (الجنرال) اللنبي الإنجليزي حين دخل القدس، وفعل (الجنرال) غورو الفرنسي حين دخل دمشق في الحرب العالمية الأولى.»

إذْ يقرر مكان القدس ومكانتها في الصراع العربي ـ الصهيوني، ويحرص أبو الطيب على التركيز على قضيتها، بما هي رمز لقضية فلسطين وتلخيص صراعي لها، بجميع جوانبها، من خلال كتابه «الخطر يتهدد بيت المقدس» (الصادر في نيسان/ أبريل ٢٠٠١) ويدعو إلى الإحاطة المعرفية بالقدس مكانا وزمانا وعلامات في التاريخ القديم والمعاصر، وبمسألةِ التعتيم على قضية القدس في اتفاق أوسلو وأخطاره عليها، وبمسألةِ القدس والتسوية السياسية، وبمسألة مواجهة التحيّز الأمريكي حيال قضيتها، وقراءة لمعركة الحرم القدسي ومقدساتنا الإسلامية والمسيحية وما ينبغي عمله في هذا السبيل.

إذْ تندلع الانتفاضة الأولى في أواخر العام ١٩٨٧، والثانية في أواخر أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠، يتابعهما أبو الطيب بالدرس والتحليل وبتشوّفِ تداعياتهما على الصراع مع العدو. يكتب ويحرر عشرات المقالات والدراسات في هذا السبيل، ويصدر ستة كتب متخصصة في شأنهما عدا الكتب الأخرى التي عالج فيها جوانب الصراع المديد المستعر مع العدو الصهيوني، وحليفه الأمريكي، وعلاقته بمحيط فلسطين القومي، وسبل نصرة الانتفاضة ودعمها، وتأثير ذلك على مجمل الصراع الجاري مع مشروع الهيمنة الغربي على عالمنا العربي والإسلامي.

من الأهميـة بمكان التشديد على مَعْلَم بارز في تفكير أبي الطيب وجهاده. إنه اختياره والتزامه الجهاد والمقاومة طريقا للتحرير والاستقلال والسيادة والتوحيد والعدل والتنمية والكرامة.

فعل ذلك قبل اتفاق أوسلو وأكد عليه باستقالته من اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية عقب توقيع الاتفاق المذكور، والتزمه في تفكيره وتدبيره على نحوٍ بالغ السطوع والدلالة بعد تفجّر الانتفاضة الثانية. فالمقاومة في مفهوم أبي الطيب لا تقتصرُ على الكفاح المسلح بل هي، إلى ذلك وفوق ذلك، مقاومة روحية وفكرية وثقافية واقتصادية وسياسية، تتكامل جوانبها الحية لتشكّل حركة حضارية صراعية متقدمة (كتابه: **الوحدة العربية، الواقع والمستقبل**، صفحة ٢٥ ـ٢٧).

إذْ يثّمن أبو الطيب «جيل الحداثة في شعبنا ـ شبانَه المباركين ـ والدورَ القيادي الذي يقوم به في الانتفاضة»، ويؤكد في سياق التذكير بإشارات لفخر الدين الرازي والماوردي حول حدس الشباب وخبرة الكهول وتكاملهما (كتابه: **الانتفاضة الفلسطينية والصحوة العربية**، ١٩٨٨، صفحة ١٨٨ ـ ١٩٠) يعود الى أحد موضوعاته الأثيرة، وهو ضرورة وضع استراتيجية عربية للمواجهة الواحدة. في هذا الإطار، يلاحظ وجود خط استراتيجي أول هو مقاومة الاحتلال الاسرائيلي بجميع صور المقاومة، وفي مقدمها الكفاح المسلح. وهو خط استراتيجي قطري، إن صح التعبير، تنهض به فصائل المقاومة في فلسطين والمقاومة الإسلامية في جنوب لبنان. كما يلاحظ وجود خط استراتيجي ثانٍ يتمثّل بممارسة حق الدفاع عن النفس ضد العدوان الصهيوني الذي يستهدف مختلف الدول العربية. غير أن هذا الخط لا يرقى إلى مستوى الاستراتيجية القومية للمواجهة الشاملة. من هنا تنبع دعوة أبو الطيب وتشديده المتواصل على ضرورة وضع استراتيجية عربية متكاملة للمواجهة والالتزام بها قولا وفعلا (**المصدر نفسه**، صفحة ١٧٦ ـ ١٨١).

لا يتوانى أبو الطيب عن التحذير بأن التحرك السياسي لا يستطيع أن يخترع حقائق غير موجودة. لذا يدعو إلى إيجاد حقائق على صُعد خمسة لمواجهة المخططات الصهيونية والاستعمار الصهيوني الاستيطاني. هذه الحقائق المطلوب إيجادها يجب أن تضع في الحسبان عوامل خمسة تحكم وجود المستعمر المستوطن ومصيره في وطن الغير. إنها «مدى شعوره بالأمن في الأرض التي يحتلها، ومدى انتعاشه اقتصاديًا، ومدى انسجامه اجتماعيًا، ومدى اقتناعه عقيديًا، وأخيرًا مدى قوة الصلة القائمة بينه وبين وطنه الأم الأصلي الذي ساقه الى

احتلال وطن الغير» . ذلك أن فقده الشعور بالأمن ، ومعاناته الاقتصادية ، واهتزاز اقتناعه العقيدي ، وازدياد عبئه على وطنه الأصلي، وضعف صلته به، يدفعه في نهاية المطاف إلى أن ينجو بنفسه نازحًا عن وطن الغير (كتابه: الانتفاضة الفلسطينية وأداة الصراع ، ١٩٩٠ ، صفحة ٢٩٧ _ ٢٩٨).

المشروع النهضوي الحضاري

في مقاربته الفكرية والعملية لمسألة وحدة الأمة ، يحرص أبو الطيب على استحضار الماضي والحاضر ثم على تشوّف المستقبل . فعلى مدى ١٣ قرنا لم تقم، في رأيه ، حدود سياسية بين أجزاء الوطن العربي ولا بين أجزاء الدائرة الحضارية الإسلامية . كانت ثمة حدود إمارات سمّاها ابن تيمّيه «إمارات الاستيلاء» ، ولكنها كانت أرضًا متساوية لا تعرف فكرة الدولة القطــرية (كتابه: «**الوحدة العربية، الواقع والمستقبل**» ، صفحة ٤).

يؤكد أبو الطيب أن الأمة حية فاعلة بهويتها وانتمائها . فالهوية قائمة بثلاثة : الرؤية الكونية أو العقيدة الدينية ، واللسان وهو العربية ، والثقافة الجمعية عبر الإنتاج الفكري وانتقاله من جيل الى جيل (كتابه : **الأمة والهوية** ، صفحة ١٣ _ ١٨) . أما الانتماء فهو دوائـر عدة . ثمة دائرة محلية ، ودائرة وطنية ، ودائرة قومية، ودائرة إسلامية ، ودائرة حضارية الخ . من اجتماع عاملي الهوية والانتماء انبثق ، في مواجهة قوى الاستعمار والتجزئة والهيمنة، المشروع النهضوي الحضاري العربي بأهدافه الستة: التحرير والوحدة ، الشورى والديمقراطية ، الاستقلال الوطني والقومي ، التنمية المستقلة ، العدالة الاجتماعيـة ، التجـدد الحضاري (**المصدر نفسه** ، صفحة ١٨ _ ٢٠).

كيف تقوم دولة الوحدة ؟ يطرح أبو الطيب على نفسه هذا السؤال ويجيب: «الدولةُ فيها بُعد السيف ، وفيها بُعد المال . لكنها لا تقوم ولا تتأتى لها الشرعية إلاّ بالبعد الفكري. لذلك تجد من تولّى الحكم في أية دولة وضمن الجيش وضمن المال، تبقى حاجته ماسة لضمان الشرعية من أهل العلم والفكر » (كتابه «الوحدة العربية» ، صفحة ٢٧).

أهل العلم والفكر ، أي أهل النخبة ، ليسوا منفصلين أو منعزلين في فكر أبي الطيب

عن الناس، أي عن جمهور الأمة. لذا تراه يتحدث عن دور هؤلاء بإسهاب من خلال موضوعات التعددية، والديمقراطية، والحوار، ولقاء التيارين القومي والإسلامي.

يقدّم إلينا أبو الطيب، في هذا المجال، مقولة «أطلس المجتمع»: المجتمع ليس خريطة واحدة. فالمجتمع عدة خرائط لا بد من أن نستحضرها جميعًا. فما هي خريطة المجتمع الواحد؟ «أول خريطة طبيعيةٌ جغرافية. ثاني خريطة سياسيةٌ. ثالث خريطة خريطةُ الأقوام فيه. كثير من المجتمعات ليست قومًا واحدًا. هذا ليس عيبًا، فالنوبة قوم لهم لغتهم وهم إخوة أعزاء. الأكراد قوم ألتقي معهم على الثقافة العربية في إطار العروبة الثقافية. الخريطة الرابعة هي خريطة «الملل». هناك ملل ـ شئنا أم أبينا ـ هناك مسلم ومسيحي ويهودي. والمسلم فيه شيعي وسني، والمسيحي فيه أرثوذكسي وكاثوليكي. لا بد من أن نستحضر هذا كله. الخامسة خريطة أنماط الحياة. هناك بدوي وريفي وحضري. كل منهم له طابعه وهذا ليس عيبًا، إنما هو اختلاف إيجابي. وحين أريد الشورى الحقيقية لا بد من أن أستحضر هذا كله. آخر شريحة، السادسة، هي شرائح المجتمع الطبقية. هناك عمال وطبقة وسطى إلخ، فكيف لا أستحضر هذا كله؟ لا بد من محاولة لجمع الوحدة الوطنية» (**المصدر نفسه**، صفحة ٢٩).

بعد اعترافه الواقعي والودّي بالتعددية، يدعو أبو الطيب إلى الاستفادة من جوانبها الحية وتنظيمها في إطار الشورى والديمقراطية، متصديا لأساليب العمل التنظيمي في المرحلة الراهنة. على هذا الصعيد، يرى الانطلاق من الواقع القائم باعتماد التعددية الحزبية أو اللجوء الى صيغة متقدمة في العمل التضامني والجمعي كصيغة المؤتمر القومي العربي، أو اعتماد الصيغتين معا، بالإضافة الى صيغة لقاء العاملين في تيارين فكريين وسياسيين أو أكثر، وذلك بإيجاد صيغة جامع مشترك بينهما كالمؤتمر القومي ـ الإسلامي.

لقد تسنّى لي أن أتعاون مع أبي الطيب في المؤتمر القومي ـ الإسلامي (الذي تولّى فيه مركز المنسق العام الأول) من خلال رئاستي للجنة التحضيرية التي تولّت شؤون تأسيسه، وأمكنني أن ألاحظ عن كثب دوره الفاعل فيه ونجاحه في تمكين المؤتمر المذكور من اعتماد الكثير من أفكاره ومشروعاته في بياناته وبرامجه وأنشطته. ولعل أبرز الأفكار والمواقف

المعتمدة في هذه السبيل «الالتزام بالشورى كمبدأ وأساس لإدارة الحكم ، وبالديمقراطية كآلية للتنفيذ» . كل ذلك من أجل تأمين مشاركة المواطن في شؤون بلاده، وصون حقوق الإنسان الأساسية، ومراعاة الارتباط الوثيق بين الديمقراطية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية ، وفوق ذلك «لأن هذا الالتزام الصادق والأمين يمكّن الأمة من التغلب على العنف السياسي الدائر في غير قطر عربي» (كتابه : «تفاعلات حضارية وأفكار للنهوض» ، ١٩٩٧، صفحة ١٥٧) .

ترتبط بمبدأ الشورى والديمقراطية ، في مفهوم أبي الطيب ، مسألتان أساسيتان : العلاقة الحميمة مع الناس والحاكمية الصالحة . أبو الطيب لا يتوانى عن استحضار الماضي للاستفادة من جوانبه الحية لخدمة قضايا الحاضر على النحو الآتي:

في المسألة الأولى ، نقرأه ونسمعه يتحدث عن سيرة الظاهر بيبرس والمناخ الشعبي الحار الذي خلقه ضد الفرنجة ، فكان أن أصبحت التعبئة النفسية والقتالية تعبئة ذاتية تسابق الاستعدادات النظامية في مواجهة الأعداء.

في المسألة الثانية ، نلاحظ إعجابه بشخصية نور الدين محمود بن زنكي إذ يدعو الى «دراسة هذه الفترة التي تبيّن الصلة الوثيقة بين الأمة حين تفيق وتنهض، وقيادتها التي تعبّر عن ذلك كله ، وقائدها الذي يجسّد الرئاسة الصالحة» (كتابه: «**الطريق إلى حطين والقدس**»، ١٩٩٢، صفحة ٤٩ _ ٥٧) .

قبل ذلك وفي محاولة مماثلة للتنويه بالحاكمية الصالحة ، درس أبو الطيب تجربة جمال عبد الناصر في تأكيد عروبة مصر ، وبناء قاعدة الثورة ، والقضاء على إرث الاستعمار ، وبلورة فكرة القومية العربية وأهداف النضال العربي بمنأى عن أي عرقية او عنصرية او طائفية . أو ليس لافتا أن يستهل أبو الطيب دراسته تلك بإعلانه عبد الناصر زعيم الأمة جمعاء ، وأول زعيم لها على المستوى القومي منذ صلاح الدين؟ (كتابه : «عبد الناصر والثورة العربية» ، ١٩٧٣ ، صفحة ١١). فصلاح الدين الأيوبي كان كرديا ، لكن لسانه كان عربيا ، وانتماءه كذلك ، واشترك مع العرب في اعتناق الإسلام دينا ، فتقبّله العرب وغيرهم من الأقوام ونصروه من دون أن يتوقفوا عند أصله الكردي .

العولمة وتفاعل الحضارات

لم يكن أبو الطيب يوما حبيس دائرته الحضارية العربية الإسلامية . كان دائما حرًّا طليقا يرفرف في أجواء الحضارات جميعا ويتذوق منها ما يلائم ذائقته الثقافية . كان ثمة بُعد في شخصيته القومية يتفاعل مع العالم من حوله ، فيرصد ما هو ضارٌ ومؤذٍ ويستسيغ ما هو مفيد ومغذٍ . في هذا الإطار كان له موقف من العولمة ومن تفاعل الحضارات .

توقف أبو الطيب طويلا أمام العولمة بما هي ظاهرة تتداخل فيها عوامل الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع والسلوك ، ويكون فيها الانتماء للعالم كله ، وتحدثُ فيها تحوّلات على مختلف الصُعد تؤثر على حياة الإنسان في كوكب الأرض أينما كان . وتسهم في صنع هذه التحولات فعالياتٌ جديدة كالشركات متعدية الجنسيات . وتبرز بفعل هذه التحولات قضايا لها صفـــة «العالمية» مثل قضية الممتلكات البشرية من بحار وفضاء وقارة قطبية جنوبية ، وصيانة البيئة وتحركات سكان الأرض ، وقضية الفقر والجريمة المنظمة. كما تثور تساؤلات لها صفة العالمية حول دور الدولة في ظل هذه التحوّلات ، ودور المنظمات الأهلية ، ودور المنظمات غير الحكومية متعدية الجنسية ، فضلا عن دور الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة.

تساءل أبو الطيب عن تداعيات العولمة وآفاق العالمية : هل ستفضي تحولات العولمة وأنماطها الجديدة إلى علاقات ندّية بين الحضارات والشعوب أم إلى مزيد من علاقات السيطرة والتبادل غير المتكافىء ؟ وكيف يمكن عقد حوار بين الثقافات مع شركاء غير متكافئين ؟

الحضارات ، في مفهوم أبو الطيب ، تتواصل وتتفاعل وتتبادل وتتلاقح . ومن سبل التفاعل الحضاري ووسائله الغزوات والفتوح والحروب في أزمنة الصراع وانتقال الأشخاص في أزمنة السلم . وقد عرف التاريخ الإنساني في القرون الخمسة الأخيرة الاستعمار الحديث سبيلا لاحتكاك الحضارة الغربية التي اعتمدته بالحضارات الأخرى ، فكان أن حدث «تسلط» حضاري يعتمد القوة الغاشمة والقهر، الأمر الذي جعل «التفاعل» الحضاري في ظله مفتقدًا جو الرضى الذي يزدهر فيه التواصل والتبادل ، ومسبّبًا بروز ردود أفعال عليه .

حيال أشكال التسلط والتفاعل الحضاريين ، نشأ موقف الرفض المطلق المقترن بالتشبث بالتراث (موقف الانكماشيين) وموقف القبول المطلق المقترن بالعداء الشديد للتراث (موقف الانغماسيين) . أبو الطيب حاذر الانزلاق إلى أي من الموقفين وتحدّث عن موقف ثالث هو موقف «الاستجابة الفاعلة» . إنه موقف «فعلٍ» في رأيه ، بينما الموقفان السابقان ينتميان الـى «رد الفعل». إنه «موقف حضاري قائـم على إدراك كنه الحضارة وجوهرها ، أساسه إعمال الفكر وإمعان النظر» ، ولعله يعني أيضا إعادة النظر . إلى ذلك كله ، يلاحظ ابو الطيب «أن الدائرة الحضارية تشهد انتقال شخوصها البارزة وأعلامها خلال مسيرة حياتهم بين المواقف الثلاثة في غالب الأحيان ، فيمرّون بموقف انكماشي وآخر انغماسي ليستقروا على موقف الاستجابة الفاعلة» (كتابه : تفاعلات حضارية ، صفحة ٢٩ ـ ٤١)

غني عن البيان أن أحوال التسلّط الثقافي والتفاعل الحضاري تنعكس ، بفعل ثورة الاتصال والتواصل والمعلوماتية ، من خلال العولمة . لذا نجد أبا الطيب يسـارع إلى اتخـاذ موقف حاسم : العولمـة صيغة تتم أحيانا بالقهر . العالمية تتم بالرضى . يؤكد أن صيغة القهر ستُقهر في نهايـة المطـاف (كتابه: **الوحدة العربية ، صفحـة ٢٨**) . أما العالمية فهو يؤيدها ، خاصة عندما يتحدث عن الإسلام . وفي هذا السياق قدّم أبو الطيب إلى مؤتمر «الدين والنظام العالمي» بدعوة من منظمته (منظمة «التربية الكوكبية» ومقرها نيويورك) رؤيةً إسلامية ماتعة لهذا الموضوع بعنوان «بحثـًا عن منظور إسلامي للنظام العالمي» (كتابه : **تفاعلات حضارية** صفحة ٤٣ ـ ٦٠).

هكـذا تألّق أحمد صدقي الدجاني في أدواره الثلاثة : الإنسان ، والمفكر ، والمجاهد. في شخصيته الطيبة ، الثّرة ، والمتفوقة تتداخل الأدوار وتتناسق وتتكامل على نحو ترتفع به كما يرتفع بها الى مصاف قادة الرأي العالميين الكبار ، فيستحق عن جدارة لقب ضّمير فلسطين والأمة والإنسانية .

في ذروة عطائك ، يا أبا الطيب ، رحلت وقد كنتَ ، بعدُ ، مبدعًا وفاعلاً وواعدًا.

أحييك ولا أبكيك . أناجيك ولا أرثيك : يا إنسانا من فلسطين عظيمًا ، يا مفكرًا للأمةِ خصيبا ، يا مجاهدا في سبيل الحق والحرية والعدل عنيدًا صبورًا ، كبيرًا .

تأملات في الرحلة الصدقية مع الفصحى والعربية

المهدي أحمد صدقي الدجاني *

الحمد لله الرحمن ... الذي تجلّى بجماله وجلاله على الأعيان ... وأودع السرّ في المصطفى وصانْ... وقال لما شاء „كُنْ" فكان... فبكلمة أحيا كلّ ميّت فحمدهُ بلسان أو جنان ... الكل كلماته ـ وهو على التحقيق المتكلّم المنان... هو الذي خلق الإنسان ... وهو الذي علّمه البيان...

اللهم صل وسلّم على الأنبياء والمرسلين كلهم... وعلى من آتيته جوامع الكلم... وزينته بالخلق العظيم وأخلصته من الزيغ فسلم... من أريته من آياتك الكبرى وعرّفته فعرف وعلّمته فعلم.

أما بعد ،،، فقد تساءلت ساعة دعيتُ للحديث عن أبي الطيب ؟

تُرى : في أي من بحوره عساها تبحر سفينتي ؟ أتبحر في بحر رؤاه حول فلسطّين؟ وكيف كان هو قلعةً من قلاعها المانعة... ورمزًا من رموزها الجامعة؟

---

* أستاذ العلوم السياسية وناشط في حقل العمل العام.

أم تبحر في بحر رؤاه حول الأمة ؟ وكيف كان هو جسرًا من الجسور الواصلة ويدًا من الأيدي الممتدة الباذلة ؟ أم تبحر في بحر النظرات الصدقية حول الإنسان وتأملاته ولحظاته؟ أم تبحر في بحر البيان الصدقي؟ وكيف كان هو عنوانًا للفصحى في زمانه؟

ولما اشتدت حيرتي... شكوت إلى الله بثي ورفعت له مسألتي....

فمكثتُ غير بعيد ـ فإذا بالصدر ينشرحُ للحديث عن فصحاه .... خاصةً أنّها كانت من أوائل ما يثير فضول من يلقاه... وأنّها كانت أول الأبواب ... للرحاب الصدقي كثير الشعاب ... وخاصة أنّ مسألة التزامه الفصحى ـ وهي ظاهرة نادرة في هذا الزمان ــ لم تفسّر تفسيرًا فلسفيًا ـ يشفي الصدور ويريح الأذهان...

كان رحمه الله آيةً في البيان. أوتي لسانًا عذبًا وجنانًا ليس كالجنان. فلزم الفصحى ولزمته... وما غادر ساحتها ولا غادرته. كان يتحدّث الفصحى مع مختلف بني البشر... ممن صغُرْ ـ وممن كبُر ... وممن ازداد بها علمًا ـ وممن لم يأته عنها خبرْ. وممن يخطّون بيمينهم وممن لا يخطّون... وممن يجلُّون اللسان العربي وممن هم عنه معرضون ...

لكن حديثه لم يك كأي حديث يُلقى بلسان وشفتين. بل كانت عذوبته تردّ محدثهُ باسم الثغر قرير العين... طيّب النفس ملآن اليدين. فقد كان محدثهُ يشعرُ أنّ أنوارًا تحيط بما يسوقُه من عبارة.... وأن أسرارًا تكمن فيما يأتيه من إشارة.

كانت تنفرج لسهولة فصحاه الأسارير... فلم يك فيها من التكلّف النزر اليسير... كأني به إذا خُيّر بين لفظين اختار أجملهما ورودًا على الآذان... وإذا خُيّر بين عبارتين اختار أسهلهما وفودًا على الأذهان . ولم تكُ في حديثه صنعةٌ يودّ بها لو يُبهر القلوب والأبصار... كتلك التي تلحظها في أحاديث بعض بلغاء الأمصار.

وكانت عبارته حاضرةً مهما اختلفت الحادثات فلا تراهُ يومًا في كلامه محصورًا... وكان على عنان نفسه قابضًا فلا تلحظه ساعة في حديثه موتورا... بل كان يسوقُ من الكلام ما يناسب الحادثة ثابت الجنان وقورا... فإن ثقلت ثقل قوله فهزّ جبالاً وقصورًا ... وإن خفّت قال قولاً ميسورًا.

وكانت له عبارات بهيّة... ولوازم شذيّة... تلازمه كل وقتٍ وحين ... حتّى إذا قيلتْ أو ما يشبهها في مجلس هو عنه من الغائبين... ذكرت به من يعرفه من الجالسين... فقالوا:

«هذه عبارة أبي الطيب» ونحن بها من العالمين... وإذا حدث أمرٌ يستدعي قولها أو ما يشبهها قالوا : «لو أن أبا الطيّب حدث معه هذا لقال كذا وكذا بكل يقين».

ورغم دهشة بعض من سمعه يتكلّم بالفصحى ما كان أحدٌ يجد حديثه ثقيلاً... بل كان جلّهم يجاريه فيُفصحوا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ... فلم تقف فصحاهُ بينه وبين الناس حائلاً ... بل كان الناس يؤمّون مجلسه مستمطرين فيه وابلاً.

لكن الناس كانوا يتساءلون عن نبأ هذه الفصاحة طويلاً... فيقولون : كيف أتقن الرجل هذا الفن البياني الجميلا ... وكيف لازمته هذه الفصحى بكرةً وأصيلا؟ وكيف لم تغادر رحابه ساعةً أو تخذله فتيلا؟ و كيف ذُللت له قطوف اللسان العربي تذليلاً ؟ أكان يرد كل فجر سلسبيلا؟

والعجيب أنّه لم يلازم شيخًا يناوله فنّ البيان... ولا هو التحق بدرس في علوم اللسان... ولم يشتغل في تعليم العربية لمن له فيها أرَبْ... ولم يك ذووه يلزمون الفصحى على حبهم للأدب.

والحق أنّه لم يفسّر ظاهرة التزامه الفصاحة في المقال ... ولعلّ ذلك لكونه قد غُيّب عن فرادة ما كان عليه من حال ... مثلهُ كمثل أصحاب الأحوال ... من أهل الحظوة والنوال.

كل ما ذكره هو مناسبةُ بدء التزامه الفصاحة في الخطاب... فقد أشار أنّه عمل بالتدريس بمهجره بعدما ألمّ بوطنه من مصاب... وهو بعدُ فتى لم يدقّ الباب ... فتساءل عن اللسان الذي يجدر أن يخاطب به الطلاب... ليسود جو الجدّ بين أستاذٍ وتلاميذ هم على التحقيق أتراب ... ولكي لا ينشأ لبسٌ لاختلاف العامية ويلوحُ حجابٌ.

فأتاه الجواب أن لا بديل عن لسان أهل الإفصاح والإعراب. فكان أن صحب الفصحى منذئذ إلى أن حان حين المآب ... إلى أعظم جناب ... وخير رحاب.

لكن تفسير صحبته للفُصحى يلزمه ربط ما حدّث به لسان مقاله عن ظاهر الأسباب ... بما أنبأ به لسانُ حاله من بواعث يرصدها أولو الألباب... فصحيح أنّ الأسباب الظاهرة لها في تفسير حدوث الحادثات شأن ... لكن الصحيح أيضاً أنّ البواعث الباطنة أحسن تفسيرًا لحادثات الزمان...

ما يؤكد ذلك أنّه مكث في تدريس أولئك الطلاب غير بعيد إذ كان حين الالتحاق بالجامعة قد حان ... وغابتْ تلك الأسباب الظاهرة مذ ذلك الزمان ... لكنّه ظلّ هو والفصحى لا يفترقان ... فيقيناً ثمّة بواعث ألزمته جنّات العربية ذوات الأفنان...

وقد وقر في القلب أن أوان تلمس تلك البواعث قد آن ... فسألت العليم المنان... أن يُفهّمني سرّ المسألة كما فهّم من قبل سليمان.

فإذا بي أجد الإجابات تنسكب على أرضي كانسكاب ماء الينابيع...

لأفهم أنّ الله الذي سمّى نفسه البديع... قد صنع هذا الرجل صنعًا خاصًا إن سألتني أن أحصي معالمه أجبتك: لست بمستطيع. لكنني أجتهد أن أذكر بعض ما شهدته قبل ساعة التوديع... مما أحسبه أدّى إلى نيله هذا البيان الرفيع.

المعلم الأول لهذا الصنيع أنّه نال حظًا خاصًا من اسم الله: «الجميل».

.... فقد كان من يراه يرى فيه على الجمال الدليل... في سمته وهيئته ... وفي ملبسه الأنيق على بساطته ... وفي مسلكه مع عموم الناس ومع خاصته ... وفي مجلسه وفي حواره... وفي تبسطه وفي وقاره.

وكان هو دائم الملاحظة للجمال الربّاني في الأكوان والناس أجمعين ... بل كان يحيطُ بما قد لا يظهر لبعض الناظرين ... من جمالٍ خبيء دفين ...

وعندما كان بعضهم يعجب لما يُبصره من جمال هم ليسوا له بمبصرين... كان يذكرهم أنّ جميع المخلوقات قد نالت نصيبًا من الجمال الباهر.... غير أنّ بعض ذلك الجمال ظاهر.... يراهُ أهل الظاهر ... وبعضُهُ باطنٌ يدركه أولو البصائر ... كان ـ كما قيل عنهُ بعد وفاتِهْ ـ دائم البحث عن آيات الله في خلقه... ودائم التذكير لخلق الله بآيته ...

ولما كان اللسان العربي المبين معدنًا من معادن الجمال الرباني ... وأثرًا من آثار النفس الرحماني... فقد كان ارتباطه بهذا الفنّ البياني ... وليد ارتباطه بذلك الجمال العُلوي.

المعلم الثاني لهذا الصنيع الإلهي هو الخلقُ الحسن القويم... الذين آتاه إياه البر الرحيم.

فهذا رجلٌ نذر نفسه لخدمة الناس كلّهم ... كان شاغله إدخال السرور على قلوبهم ... كان همُهُ تفجير عيون مواهبهم...

هذا رجل كانت عينه تدمع إذ يرى البسطاء مع شظف الحياة يُصابرون .. ويسر الدعاء لا يسمعه المحيطون : «أن يا رب أسعد الناس فإنّهم في هذه الحياة يكابدون»...

وكان من اليسير أن يشهد الشاهد كيف جاءت الأحاديث الصدقية ... مرآةً لتلك الحالة الخُلقية... فقد كان يدقق في اختيار أطيب الكلام ليلقيه على مسامع محاوريه... كما يدقق أحدنا في اختيار أطيب الطعام ليناوله أولاده ووالديه...

ولا غرو ،،، فالخلق الرحماني يختار اللسان اللائق به كما يختارُ الإنسان لائق الرداء ... بل إنّ الخلق يصبح بمضيّ الأيام للسان كساءً ... فأيّها القولين قلت فأنت إزاء نتيجة واحدة... وهي أنّ الإحسان للإحسان جزاء ... فإحسان المقال جزاءٌ لإحسان الفعال ... وإحسان الفعال جزاء لإحسان المقال...

المعلم الثالث لهذا الصنيع الإلهي هو إقامته في ظل نخلة باسقة ثبّت الله أصلها ... لطالما تساقط عليه رطبها جنيًا كلّما هزّ إليه جذعها ... وهي لسان الوحي الشريف.

فهذا رجل سرت روح لسان الوحي في كلامه سريانا... فإذا تسرّبت إلى مسامعك ألفاظه الأنيقة بثّ لسماعها نشواناً...

ولا غرو، فإن أنس لا أنسى مشهده كل ليلة مستلقيًا ــ ومذياعه الصغير إلى جواره يبثُّ خير ما أُنزل من سماء على بشر. فكأني بلسان الوحي بات بحرًا ــ يستخرج منه حليةً يُلبِسها ما يودّ بسطهُ من فكر.

وإذا علمت أنّ الفصحى إلى لسان الوحي تنتسب ... وأنّ من دنا من الفصحى فهو على التحقيق من لسان الوحي اقترب... علمت باعث لزومه الفصحى وزال العجب...

وقد سرت في كلامه أيضاً روح لغة بلغاء الأقدمين وبلغاء المعاصرين الناضرة... وقد كان دائم الإبحار في مكتوباتهم الزاخرة . وكم كان يطيب له أن يناول محبيه من لؤلؤ التوحيدي والقلقشندي ... ومرجان المتنبي وأبي تمام ... وياقوت الشابي وعبدالصبور.

وقد كان من الفتوحات التي زادتني ابتهاجًا ... إذا تنزلت من معصرات المعارف على أرضي ماءً ثجّاجًا... بركةً من بركات هذا الذي كان لي سراجًا وهّاجا... إجابةُ سؤال لم يزل يختلج في صدري اختلاجًا : بأي لسان عربي يجدر بالمرء أن يتكلّم ؟

فمن وحي تقليب الفكر في حاله... والتأمّل في روح مقاله... عرض لي أنّ اللسان العربي الذي يجدر بالمرء أن يتكلّم به مزيجٌ لطيف لأربعة ألسن:

أولها «لسان الوحي» وهو كلام اللسان الذي نزل به الروح الأمين... على قلب خاتم النبيين صلّى الله عليه وسلّم وعلى آله وصحبه الطاهرين... ومعه كلام حديث النبي للمؤمنين... وكلام هذا اللسان كلّه مبين...

وثانيها «لسان التراث» وهو الكلام المبين من كلام لسان أجدادنا الأقدمين... وجلّ كلام أجدادنا مبين ... وبعضه غير مبين....

وثالثها «لسان العصر» وهو الكلام المبين من كلام لسان المعاصرين ... وبعض كلام معاصرينا مبين ... وجلّه غير مبين ....

ورابعها «لسان الفتح» وهو الكلام المبين من الكلام الذي فتح الله به على السالكين الوارثين... ومنزلة «لسان الوحي» من بقية الألسن كمنزلة القلب من أعضاء الجسد .

أيها الحضور الكريم ـ لقد شهدتم كيف أنّ هذا اللسان العربي العزيز ... الذي هو أنفس من خالص الإبريز... يسعى عدوّه إلى تغيير رائق مائه... وإلى حجب نور شمسه عن أرض الله وسمائه... فشهدتم سجلات تنطق بجهال هذا اللسان الزاهر تُطوى ... وشهدتم رياضًا تفوح برحيقه الباهر تُهمل ولا تُروى .. وشهدتم جباه حفدة الخليل بنيران التهافت اللساني تكوى... وشهدتم كثيرًا من الناس ينسى قول الله : «وقولوا للناس حُسنًا»... وشهدتم كثيرًا يستبدل بالذي هو خير الذي هو أدنى...

وقد ضاق أناسٌ بهذا الذي شهدوا ... وظنّوا الظنون بالذي قد وُعدوا ... لكن من عرف أبا الطيّب وشذوره... عرف أنّ الله يأبى إلاّ أن يُتم نوره... وأنه يأبى إلاّ أنّ يمدّ لهذا اللسان العربي ـ كما مدّ لشجر الزيتون ـ جذوره... وأنّه يأبى إلاّ أنّ يُظهر في سمائه لعباده بُدوره ... لأنّه بهذا اللسان يُجلّي للعالمين جماله وجلاله وبطونه وظهوره... وبحفظه يحفظُ كتابه؛ حروفه وكلماته وسطوره.

ولقد عرفت ذلك وأكثر خلال مُصاحبته... وأصبح الأمر آكد بعد مفارقته ... فقد عرفت أنّه باقٍ لسان العرب... وأنّه لسان شريف الحسب ... عظيم القدر منيف النسب ...

أليس نطق به من عرج واقترب؟؟؟

خلال مصاحبته عرفت كيف يُناول سرُّ ساعة الأصيل ... وكيف يُصوّر شوق الخليل... وكيف يكون الوجد وكيف يكون الطرب ... خلال مصاحبته عرفت أن الكلام فنّ وعلم وخلق وأدب .... وأن زينة المرء جنانٌ ولسان ... لا فضّة ولا ذهب...

خلال مصاحبته عرفتُ أني سأبصر ويبصرون ... كيف يردُّ من أمرهُ بين الكاف والنون.... الذي أقسم بنون ... وبالقلم وما يسطرون .... لهذا اللسان العربي رونقه وبهاءه... وكيف ينشرُ في الثقلين خُلقه وحياءه ... وكيف يردّ لنهره العذب صفاءه.

والهادي إلى الحق هو النور الحق المبين.... والصلاة والسلام على الأنبياء والمرسلين... وعلى خاتمهم أحمد الحامدين ... والحمد لله رب العالمين.

كلمة ختامية

ثابت الطاهر *

بداية، لا يسعني غير التوجه بخالص الشكر والتقدير إلى هذه النخبة الكريمة من أصدقاء فقيدنا الكبير الأستاذ الدكتور أحمد صدقي الدجاني ومحبيه، الذين تداعوا ليشاركونا في هذه الندوة التي أردنا لها أن تكون ندوة فكرية تستعرض فكر فقيدنا الكبير وخصاله، بعيدًا عن أجواء التأبين والتباكي، فالدكتور الدجاني كان على الدوام شعلة معرفة، وإشعاع أمل، ولا نملك في مثل هذا اليوم إلا أن نقتدي به ونكون كما أراد لنا دوماً أن نكون، قابضين على الجمر، مؤمنين أن الغد لنا، وأن إضاءة شمعة خير ألف مرة من لعن الظلام.

وما دام الوفاء عنوان هذه الندوة، فإن منتدى عبدالحميد شومان الثقافي يقف في مقدمة من يحمل مشاعل الوفاء للدكتور الدجاني، لكونه من المواقع التي حظيت بحب الفقيد لها، منذ المراحل الأولى لإنشاء مؤسسة عبدالحميد شومان ... فقد كان للمنتدى شرف استضافة الدكتور الدجاني منذ العام ١٩٨٩ في محاضرة ألقاها في الشهر السابع من ذلك العام تحت عنوان «أمتنا العربية والانتفاضة».

وتوالى حضور الفقيد الكبير بعد ذلك حتى العام ٢٠٠٣، حين تفضل بإلقاء محاضرة بعنوان «في مواجهة الظروف الراهنة»، في السابع عشر من شهر آذار من ذلك العام .. وما بين الفترتين السابقتين شارك المرحوم في ستة لقاءات أخرى في منتدى عبدالحميد شومان الثقافي، تناولت جوانب مختلفة من هموم الأمة وقضاياها.

---

* مدير عام مؤسسة عبد الحميد شومان.

ففي العام ١٩٩٣ شارك في الذكرى الخامسة والثلاثين لرحيل المفكر العربي الأستاذ ساطع الحصري، وفي العام نفسه حاضر حول الذاكرة التاريخية في ضوء المرحلة الراهنة من الصراع العربي الإسرائيلي. ولم يغب الدكتور الدجاني كثيراً عن هذا المنبر، إذ استضافه المنتدى في العام ١٩٩٧ ليكون ضيف حوار الشهر في موضوع اختار أن يكون حول الأمة والهوية، وبعد عامين (١٩٩٩) حاضر حول العرب والدائرة الحضارية الإسلامية، وفي العام ٢٠٠١ جاء ليحدثنا عن آخر تطورات القضية الفلسطينية، وبعد عام واحد (٢٠٠٢) حدّثنا عن حوار الحضارات بين الواقع والطموح. وعلى الرغم من صعوبة الأحداث التي تعصف بوطننا العربي الكبير، والتي كان الدكتور الدجاني يتصدى لها بالتحليل والتنقيب، وعلى الرغم من صعوبة التحديات التي لم ينكرها الدكتور الدجاني في أحاديثه آنذاك، إلا أنه كان يركز دائما على أن الأمل فينا والمستقبل لنا، ما دمنا نقبض على جمر عزتنا ووحدتنا ولا تهزنا ريح عابرة.

ولقد حقق على صعيد إنجازاته الفكرية والبحثية ما لا يختلف عليه اثنان. وفوق هذا وذاك فقد زانته من الخصال الحميدة باقة قلما تجتمع كلها في رجل واحد.

ولقد حرصت أن أسهب في عرض مشاركات الدكتور أحمد صدقي الدجاني في منتدى عبدالحميد شومان الثقافي لأبرز الصلة التي تربط الدكتور الدجاني بهذا المنتدى والعلاقة التي نشأت بينهما وبين الجمهور الكريم، أمّا الشق الثاني الذي يهمني إبرازه فيتصل باهتمامات الدكتور الدجاني من خلال محاضراته وكتاباته، والتي ظلت تدور في آفاق الأمة العربية وهمومها وسبل النهوض بها، فقد ظلّ على الدوام متفائلاً يؤمن بأهمية طرح الأسئلة، ويؤمن قبل ذلك بأن الإجابات في طريق الصياغة مهما بلغت التحديات، ويؤمن بأن كلاً منّا مسؤول في موقعه، وعليه أن يسعى للإضاءة بسلوكه من خلال الانسجام مع هويته، بغية خدمة أمته والتلاقي مع أمم العالم على طريق محدد واضح، محققاً أهداف النضال العربي في بناء المشروع النهضوي، وناظرًا إلى عالم متقدم يستجيب للتحديات.

لقد كان الدكتور الدجاني مؤمنا، ولا نملك إلا أن نكبر إيمانه، ونقتدي به، فالأمة لا تقوم لها قائمة إلا برجال من أمثاله، فقد عاش مفكرنا حياته منتصب القامة وترك للأجيال

من بعده ذكراه الطيبة ومكتبة غنية بكتاباته وإسهاماته، التي ستبقى إضاءات نيّرة ينهل منها أبناء الأمة العربية وكل باحث عن المعرفة والحقيقة التاريخية.

وكما أسلفنا، فقد كانت خسارتنا في مؤسسة عبدالحميد شومان، برحيل أحمد صدقي الدجاني، مضاعفة، فقد كان أخا وصديقا، وداعما لرسالتها التي نذرت نفسها من أجلها، في خدمة قضايا الأمة والثقافة العربية ورعاية المبدعين، كما فقدت فيه معززا نوعيا لأنشطتها وفعالياتها الفكرية. ذلك أننا اعتدنا ـ كما أسلفت ـ أن نحتفي به على رأس كل عام، محاضرا مجددا، وضيفا كريما، وعالما نستمد من أفكاره ومقترحاته ما يعيننا على تجويد الأداء وتعزيز المسيرة.

بيد أن ما يعزي النفس، أن تفاؤله ما زال حاضرا فينا، وأن حماسته ما زالت تعبق في أرجاء المكان. فقد شاطرناه الأمل وقاسمناه العزم على بذل الغالي والنفيس من أجل أن تعاود هذه الأمة نهضتها، وأن تواصل شعوب الدائرة العربية والإسلامية مسيرتها الحضارية، مهما اشتدت الخطوب واستطالت المحن.

الفهرست

مَشاعِلُ عَربيَّةٌ على دُروبِ التَّنْويرِ

تشكّل هذه المجموعة من الكتابات جزءًا من نهج مؤسّسة عبد الحميد شومان في إقامة صلة بين الفكر والواقع ، وقد عرف الناس جهود المؤسّسة المتواصلة ، وانحيازها إلى التنوير ، علىً الرغم من سائر أشكال الظلم والعتمة الّتي تلفّ زمن الأمّة منذ أن بدأ عصر النهضة .

إنّ هذ الكتابات تتّكئ ، في نصوصها ، على حوارات بين كتّابها وبين شخصيّات فكريّة تجمع بينها رابطة الوطنيّة والانفتاح والبحث والتنوير ، وقد كشفت النصوص ، الّتي اتّخذت أشكال الدراسة والمحاضرة والنصّ المكتوب لندوة بعينها ، عن ثلاثة محاور عامّة ، هي : محور الحداثة ؛ ومحورٌ خاصٌّ بمحمود درويش ؛ ومحورٌ تشكله كتاباتٌ استرجاعيّةٌ لسير مجموعة من الشخصيّات شاركت في النضال الفكريّ والوطنيّ والاجتماعيّ على امتداد القرن العشرين .

هذه صورةٌ عامّةٌ لهذا الكتاب ، الّذي تقدّمه مؤسّسة عبد الحميد شومان ، وما أظنّ أنّ في هذه المقدّمة ما يغني عن قراءة هذه النصوص ، خاصّةً والأمّة ترزح تحت بلاء روما الجديدة، وبلاء الاستبداد ، وتلقي وراء ظهرها ثقافتها ولغتها كي تلحق خفيفةً بهذا الانفلات الّذي يسلبها حضورها وكبرياءها وثروتها ، حتّى إنّ الحليم ، الّذي يحبّها ، يقف حائرًا في حالها حين لا تصغي وهو ينادي عليها كي تنهض من كبوتها .

الدكتور خالد الكرَكي
رئيس الجامعة الأردنيّة



ISBN 978-9957-19-033-0 (ردمك)

السعر داخل الأردن : (٥,٦٠٠) ديناراً أردنياً
السعر خارج الأردن : (٨) دولارات أمريكيّة

مؤسّسة عبد الحميد شومان
عمّان - الأردن

